

J. モルトマンにおける終末論の構造(3)

著者	佐々木 勝彦
雑誌名	東北学院大学論集．教会と神学
号	31
ページ	65-134
発行年	1999-02-25
URL	http://id.nii.ac.jp/1204/00024376/

J. モルトマンにおける終末論の 構造 (III)

佐々木 勝 彦

IV

第四部(「新しい天と新しい地」)は、「創造の将来: サバートとシェキーナ」、「世界の絶滅か、それとも世界の完成か」、「神の永遠性における時間の終り」、「神の現臨における空間の終り」、「宇宙的神殿: 天のエルサレム」の五章から成っている。まずその第1章の内容を見てみよう。

モルトマンはここで終末論と創造および救済との関係を検討している。もしも世界は初めから完全であったとすれば、それを乱したのは人間の罪であり、この罪の困窮を除こうとする神の恵みは神の緊急措置にすぎなくなる。その場合、終末論は原状の回復に関する教理にすぎなくなる。終末論的希望は罪とその破壊的帰結のゆえに存在することになる。これに対してもしも創造世界は、万物の新しい創造とそこでの神の普遍的内住において初めてその目標に達するとすれば、終末論的完成に対する希望は、罪とその帰結を越えて新しい生命の始めに向かうはずである。西方教会の神学は、創造をパラダイスとみなす解釈を伝えてきた。アダムは原義と原聖を所有していたと考えてきた。し

かしこのように「樂園喪失—樂園回復」の図式をイスラエルの創造物語に当てはめることはできない。それは永遠回帰の神話ではないからである。この図式によると終りは初めに対応し、結局全ては出発点に戻ってしまう。この神話的思惟は確かにキリスト教神学に大きな影響を及ぼしてきたが、われわれは今やこれをはっきりと拒絶しなければならない。

モルトマンはこの神話的解釈に対してキリストの歴史の「唯一回性と究極性」を強調している。解放の恵みは事実上の罪だけでなく罪への可能性をも廃棄する。従って解放の経験に基づく希望は、原初的創造の回復ではなく栄光に満ちたその究極的完成を目指す。この終りは初めに勝っている。この終りは創造の完成であり、この終りの光に照らして見るならば、初めの創造はほんの始まったばかりの未完成なものである。「はなはだ良い」との神の判断もヘブル的な意味で理解しなければならない。それは創造者の意志に対応していることを意味している。創造の将来の栄光を指し示しているのは安息日である。安息日は、初めの創造の中に組み込まれたその完成の約束である。時間は永遠を目指している。この永遠は決して時間の喪失ではなく、むしろ時間の充溢である。世界は閉じられた自己完結的なシステムではなく、それは将来に対して開かれている。時間的創造の完成は、個人的終末論においては時間的生から永遠の生命への移行である。それは、歴史的終末論においては歴史から永遠の御国への移行である。それは、宇宙的終末論においては時間的創造から新しい創造つまり永遠の「神化された」世界への移行である。永遠の創造におけるこの時間的創造の完成は、確かに罪と死と滅びからの救済を含んでいる。しかしそれはそ

の救済に解消されるものではない。「たとえ罪がなかったとしても、創造は完成されるであろう」⁽¹⁾ と言われている通りである。

では、新しい創造は古い創造とどのような関係にあるのだろうか。黙示録によるとそれは非連続と連続の関係にある。「最初のものは過ぎ去る」(21: 4) と共に「万物を新しくする」(21: 5) と記されている。無からの創造は終末論的な「古いものからの創造 (creatio ex vetere)」によって完成される。初めは終りにおいて止揚される。完成は、既に存在していた全てのものを回復する。「初めの天と初めの地」と「新しい天と新しい地」の相違は、被造物との交わりにおける創造者の現臨の仕方にある。創世記によると初めにおける創造の完成は神の安息にある (2: 2)。六つの日は全てこの第七日を目指している。この安息日は新しい創造を先取りしている。それは、被造世界が新しいエルサレムを迎え入れ、神のシェキーナの故郷となるととき (イザヤ 65, エゼキエル 37, 黙示録 21) を先取りしている。この意味で安息日は「時間における永遠のダイナミックな現臨」⁽²⁾ である。それは初めと終りを結びつけ、そうすることによって想起と希望を呼び覚ます。新しい天と新しい地における神の終末論的内住は、被造物の空間における神の現臨である。終末論的シェキーナは世界の空間における完成された安息である。安息とシェキーナは、約束と成就、初めと完成の関係にある。創造は時間と共に始まり、空間において完成される。安息とシェキーナの内的統一性は「休息 (Menucha: Ruhe)」⁽³⁾ にある (詩編 132: 13 以下を参照)。それは神の永遠の祝福と永遠の平和そのものである。それは神の安息とシェキーナの成就である。

エルサレム神殿が破壊された後、安息日は「時間の中の神殿」となっ

た。神の空間的・場所的現臨は時間的現臨（安息日の聖別化）へと転換され、この安息日はイスラエルを終末時の神のシェキーナへと駆り立てるものとなった。新約聖書の受肉に関する発言も安息日のこのシェキーナ待望の枠組みの中で理解されなければならない。ヨハネは「言は肉体となって、わたしたちの間に宿られた」（1: 14）と語っている。この内住は時の成就（ガラテヤ 4: 4, 5）である。神の究極的なシェキーナが生ずるところで、時は成就されるからである。東方教会の伝統的な理解によると、神は十字架の形態において神なきこの世界のただ中に既に住み、復活者の形態においてその御霊の現臨を通して、新しい創造における神の普遍的シェキーナを先取りしている。人は、罪のゆるしと罪の暴力からの解放を通して再び神の御霊の内住の器となり、あの新しい創造への希望に満たされるのである。

第2章においてモルトマンは終末に関する様々な見解を彼の立場から統一的に理解しようとしている。彼がまず取り上げているのは ①「ルター派正統主義の理解」、②「古代教会と改革派の伝統」、そして③「ギリシア正教会の神学」である。

① ルター派正統主義は世界の最後の運命を「変容 (Verwandlung)」ではなく「絶滅 (Vernichtung)」と考えた。この理解によると、最後の裁きの後にこの世の完全な終りがやって来る。そして天使と信仰深い人間だけが祝福のうちに「顔と顔を合わせて」神の顔を見るようになる (II ペテロ 3: 12)。被造物による仲介はもはや必要になる。彼らにはもはや地という環境はいらなくなる。神御自身が彼らの環境となり、彼らは全く神の中にいる。神御自身が信仰者の終末論的救いであり、この救いは神の似像である人間にのみ向けられる。だが

もしそうだとすれば、救いは世界と無関係になり、さらに世界は救われないことになる。しかしモルトマンによるとこのような「世界と身体なしの人間中心主義」的理解は、ルター派神学の「救済論的神中心主義」と矛盾する。また救いが、身体を離れた魂が神を見ることに尽きるとすれば、肉体の復活もありえないことになる。そして終末論においてこの肉体の復活の希望が失われるとすれば、キリスト論における受肉の思想も失われ、キリスト教信仰はグノーシス思想になってしまふであろう。グノーシス思想は世界を蔑視して、それを否定するからである。

② 17世紀のルター派神学は被造物とその法に対する神の全き自由を主張したが、同時期の改革派の神学は被造物とその法に対する神の「継続的な誠実さ」を強調した。それゆえいかなる絶滅もありえず、「世界の変容 (transformatio mundi) 」⁽⁴⁾ があるだけである。神は魂だけでなく身体をもその恵みの契約の中に引き受けており、キリストの再臨と共に死人の甦りが起こる。それは死者に対する神の新しい創造行為である。このように世界の変容は世界の絶滅を前提としながらも、神の創造としての世界の同一性をも前提としている。従ってここでは世界の絶滅は世界の変容の中に包含されている。死者の身体は「キリストの変貌した身体」(ピリピ 3: 21) と同じものに変えられる。改革派の神学は、歴史において経験されるキリストの恵みから完成において待望されるキリストの栄光にいたる連続性を考えている。しかしモルトマンによるとこのような改革派の変容という表現は、そこに起っている事態を表すには不十分である。なぜなら新しい創造は、もしもそれが過ぎ行くことのない永遠の創造であるとすれば、罪と死の

世界だけでなく最初の時間的創造にとっても新しいものであるはずだからである。それは世界の根底に及ぶ変革である。神御自身が世界に対するその関係を変えるのであり、「神の誠実さ」も「神の自由」を限定することはできない。神は自由なお方である。神はその時間的創造を永遠の創造へと完成し、そうすることによって創造の根本条件を変革するのである。

③ アタナシオスは「われわれ人間が神化されるために、神は人間となった」と記している。もちろんこれはわれわれ人間が神々になると言っているわけではない。それは、神人キリストとの交わりを通して神の本性の特質と権利に与ることを意味している。つまり恒久性と不死性に参与することを指している。古代教会の救済論にとって死の克服はその中心課題であった。このような人間論を宇宙論的神化論に拡大することができたのは、「人格と本性 (Person und Natur)」⁽⁵⁾ はヒュポスタシス的につながっているとする理解があったからである。その結びつきは具体的には人間の身体において起こっている。ギリシア正教会の神学は、近代の西方神学のように「人格と本性 (Person und Natur)」をそれほど厳密に区別しなかった。全ての人間の人格に宇宙的本性が備わっており、人間の本質 (Hypostase) は他の被造物との交わりの中にあると考えた。従って人格が救済され、変容され、神化されるとすれば、本性も救済され、変容され、神化されるはずである。この意味で人間の救済は自然の救済を自らに引き寄せることができる。自然は人間の身体の変容 (マタイ 17: 2) を通してその変容した人間の交わりに受け入れられる。このような神学から、宇宙全体が神の似像となるという思想に至るまでの距離はほんのわずかである。しかし

リシア正教会においてはこの思想は生まれなかった。モルトマンによると、人間は神的似像性のゆえに人間以外の自然と区別されるところか、かえってヒュポスタシ的に全生物・全宇宙と結びつけられている。人間の罪からの救済は、うめき苦しむ被造物の無常性からの救済と結びついている。救済された被造世界は神の真理の光の中に置かれ、神化される。宇宙的自然の救いなしに人間の自然を考えることはできない。この自然と人格のヒュポスタシ的統一性の思想は、近代における人間（主体）と自然（客体）の分離を解決する道を示唆している。ただしギリシア正教会の神学はこの宇宙の神化を天と地の新しい創造として捉えることはなかった。それは宇宙の霊化 (Vergeistigung) 及び霊的浸透として理解された。この思想の背後には復活の神学の一面的な強調がある。モルトマンによるとこの「完全に霊化された世界」を真の「新しい地」及び「神のシェキーナの身体性」とみなすことはできない。この思想には復活の神学の高みはあっても、十字架の神学の深みが欠けているからである。

④ 次に取り上げられているのはリューサー (Rosemary Radford Ruether) とベック (Johann Tobias Beck, 1804-1878) の思想である。前者はエコフェミニズムとして、後者はオルガノロジー的終末論として知られているものである。モルトマンは前者に「良き地 (エコフェミニズム)」という表題を、後者に「新しい地 (終末論のエコロジー)」という表題をつけている。

エコフェミニズムは「男性の」高く思弁的な終末論に対して地上の終末論 (イザヤ 65 章参照) を主張している。この思想によると地の有機的組織は良いものであり、生と死のプロセスも良いものである。地

上の生は、死なしには存在しない。十分生きられなかった生は確かに呪われた生であり、それは戦いを要求する。しかし死そのものは決してそうではない。死は「死して成れ」という永遠のプロセスに属しており、われわれは「自然の死」を正しく良いものとして承認しなければならない。生と死のプロセスの根底にあるのは永遠に続く「生の基質 (Matrix)」⁽⁶⁾ であり、われわれは死においてこの基質と同一化する。個人の生は死すべきものであるが、集合的な生は不死である。われわれは死ぬことによって地に帰り、われわれの死体は他の生物の栄養素となる。大地はわれわれの母であり、地上の生物は全てわれわれの親戚である。従って死それ自体に対する抵抗は無意味である。復活と不死の要求は生に対する敵意の表現にすぎない。エコフェミニズムから見るならば、新約聖書の終末論的希望は「永遠に持続する生の基質の汎神論的遍在」に向けられているのである。

モルトマンはこの思想を次のように批判している。この良き大地の讃歌は大地の有機体のこわれやすさと崩壊性を見落としている。それは大地それ自体の救済の必要性を見落としている。大地を創世記 1: 11 や 1: 24 の意味で「全ての生けるものの母」と呼ぶことは正しいが、これを理由に汎神論を主張することはできない。大地は永遠の女神ガイアではなく偶然的被造物である。大地も呻き、「新しい地」への救済を待っている(ローマ 8: 19 以下)。われわれが待ち望んでいるのは大地から甦がえらされることではなく、この大地と共に甦えらされることである。なおこの関連でモルトマンは、ギリシア正教会のあの「人格と自然のヒュポスタシスの統一性」を「人間と大地のエコロジカルな統一性」に転訳する可能性を示唆している。しかも前述の場合と異

なり、それらの結びつきだけでなく同時に区別をも強調している。その事態は「区別を持ちつつ結びつけられている」状態とか「区別された統一性」と呼ばれている⁽⁷⁾。

⑤ ヨハン・トビアス・ベックはロマン派の影響を受け、終末論的な新しい世界システムの形成を新しい世界有機体の生成とみなした。それは原初の世界状況の回復であるだけでなく、最後の目標に到達した状況である。目標は初めを完成させるのであり、新しい「有機的全体」は神的なものと人間的なものを相互に一つにする。それは神化された宇宙である (I コリ 15: 28)。神において完成された存在は天的に変容された身体的生であり、神の御霊に浸透された自然的有機体である。神の現臨によって神と祝福された者の間に尽きることのない相互内在が生ずる。ベックはこの新しい世界有機体を説明するためにペリコレシスというキリスト論的用語を使用している。人間は神の神殿となり、神は人間の神殿となる。そこには、キリストの神性と人性の間に見られるような統一的な生の浸透がある。神が全てにおいて全てとなると、神の交わりと世界の交わりの間にあるのは、対立や分離ではなく相互浸透である。神と人、天と地、人格と自然、霊性と感性は、それぞれ明確に区別されながらも統一されている。この相互浸透の概念によって表現されている事態は、シェキーナ神学において相互内住として理解されてきた事態と同じである。

では、死人の復活に対応する新しい世界システムは、「上から」そして「外から」期待されるのだろうか。それともこの時間的大地そのものが、永遠の生命と新しい地の約束をそれ自身のうちに担っているのだろうか。モルトマンの答えは後者である。既に述べたように大地は

死せる物質でも母なる神ガイヤでもない。それは「新しい世界の現実的で感覚的に経験しうる約束」⁽⁹⁾である。これは、この地上の死すべき生が不死なる生の体験しうる約束であるのと全く同様である。救済者御自身がこの大地の中に隠れて存在しているとすれば (EKG5, 3, イザヤ 45: 8, 53: 2 を参照), 大地はそのお方とわれわれの将来の担い手となる。そしてもしそうだとすると, 大地との交わりなしにキリストとの交わりはないことになる。キリストへの愛とキリストへの希望は, 大地への愛と大地への希望を包含している。このような理解こそ, モルトマンにとってよりすぐれた終末論的理解である。なぜならそれはキリスト論的に基礎づけられていると共に, 生態学的な責任を自覚しているからである。

第3章(「神の永遠性における時間の終り」)においてモルトマンは時間論を展開している。第3章は ①「創造の時間」, ②「歴史の諸々の時間」, ③「時間の成就」の三節から構成されている。

まずその時間論の全体的な内容を見ておこう。モルトマンは『創造における神』において既に時間論を展開しており, 本章はそれを前提としている。I コリント 15: 52 の「たちまち, 一瞬のうちに」とは, 全ての死者が通時的にしかも同時に甦らされるあの永遠の一瞬を指している。この最後の日は主の日であり, ここではあらゆる時間が同時的になる。黙示録 10: 6, 7 (「もはや時がない, ……神の秘められた計画が成就する」) に記されているクロノス(時)は, 歴史の時間つまり創造の時間を指している。そして「神の秘められた計画」とは「全世界に神の支配が実現し広がること」を指している。それは歴史と創造世界が栄光の国へと完成される時である。この御国は神御自身が内住す

る国である。そこにおいて神の永遠は時間の中に現れ、神の遍在は創造の空間の中に現れる。時間的創造は永遠の創造へと、そして空間的創造は遍在的創造へと変えられていく。永遠に生ける神はその「感性的臨在」⁽⁹⁾を通して死を永遠に滅ぼす（イザヤ 25: 8）。新しい創造によって時間は止揚され、満たされ、変容される。しかしここにあるのは神御自身の絶対的永遠ではなく、この絶対的永遠に与っている新しい創造つまり相対的永遠である。それは古代教会および中世の神学者たちが Aion あるいは Aevum と呼んだ事態である。

① 「創造の時間」。ギリシア形而上学の伝統によると時間は変化を、永遠は不変性を意味する。しかし聖書の伝統はこれと異なっている。それによると神は自由なお方であり、世界はこの神の自由によって生み出された偶然的存在である。従って永遠は時間性の単なる否定ではない。それは創造的生命の充溢であり、それは時間に対して開かれている。神はまず世界と時間の創造者となることを決意したのであり、創造の初めにまずこの神の自己規定がある。これは神が御自身の遍在の中に創造のために一つの空間をあけることを意味する。神は被造物に自由を与えるために御自身の全知を制限し、御自身の永遠を制限したのである。このように創造の初めにまず神の自己制限がある。この空間的隠喩（神の自己制限）と人格的隠喩（神意）は根本において同じことを語っている。何かをなそうと決意することは、多くの可能性から一つの可能性に限定しようとする事だからである。しかもこれは永遠における神の自己変化の可能性を前提としている。創造者となろうとする神の自己規定の中に原初の瞬間（原初のアイオン）があり、この原初の瞬間のうちに既に全ての可能性——創造者が時間の中で

展開しようとする全ての可能性——が備えられている。この原初の瞬間から被造的時間のための最初の瞬間が出現してくる。神の創造の行為の中で永遠から時間が現れてくるのである。われわれは、神が天地を創造したあの初め（創世記 1: 1）と地上の時間の始まり（創世記 1: 5）を区別しなければならない。天のアイオーンの時間は神の永遠性に対応している。それは初めも終りもない時間であり、以前も以後もない時間である。ここには地上に見られるあの死は存在しない。ここにあるのは終りのない時間の循環である。それは地上の時間と違って逆転可能な時間である。従って地上の創造は、この過ぎ行く時間の地平の中にあると同時に、見えない世界のアイオーンの時間の地平の中にあるのである。

地上の時間は約束の時間として構成されており、この時間の本質は将来性にある。この時間は創造者の内住のために創造されている。それは、まだ神の故郷となっていない限りにおいて未完のままである。聖書はこの事態を第七日目の祝福の記事によって表現している。安息日の休息（Sabbatruhe）は、神の終末論的シェキーナにおけるその完成の約束である。神の安息日の休息はその完成の始まりであり、神の究極的シェキーナは始めの完成である。「安息日は時間における神のシェキーナであり、シェキーナは空間における神の安息（Sabbat）である⁽¹⁰⁾。」地上の時間には、逆転不可能な流れと共にリズムが与えられている。それは安息日と安息年によって中断されるリズムである。流れ行く時間は安息のリズムの中で永遠の臨在によって再生を経験する。流れ行く時間は、今や終末時のメシア的安息に向かって、永遠の創造の終末論的安息に向かって準備することを期待されている。もしも地

上の時間が老化あるいは死として経験されるとすれば、それはこの時間が未来性の形態から過去性の形態へと移行したためである。それは神の臨在ではなく神の不在を反映している。われわれは、破壊的クロノスがもはや働くことのできない永続的アイオーンに向かって生きることを期待されているのである (I ヨハネ 1: 2, 黙示録 10: 6 参照)。

② 「歴史の諸々の時間」。これは「現在」, 「想起される過去・期待される未来」, 「過去における未来・未来における過去」, 「時間の中にある永遠」について論じている。「現在」において問題とされているのは二つの時間概念とその関係である。一つは、古典物理学において前提とされているような概念である。それによると過去・現在・未来という三つの時間様式 (Zeitmodi) は逆転可能である。この場合、現在は広がりをもたず数学的点のようなものである。それは存在論的には永遠の範疇に属する瞬間である。これに対して未来と過去は非存在の範疇に属している。もう一つの時間概念は、時間は逆転不可能であるとする考え方である。例えば熱力学の第二法則によるとエネルギーの流れには方向性があり、それは逆転不可能である。Georg Picht によると歴史的時間の時間様式は、「存在の様相 (Seinsmodalitäten)」⁽¹¹⁾ に従って可能的存在・現実的存在・必然的存在に対応している。また Ernst Bloch によると未来は可能的なものの領域、過去は現実的なものの領域、現在は「可能的なものが実・現する (ver-wirchlicht) か、それとも実・現しないか」が決められる前線である。二人は共に時間は逆転不可能であると考えている。可能性と現実性は異なる存在様式 (Seinsweise) であり、存在論的には可能性の方が現実性 (実・現された可能性) よりも高い位置にある。時間が逆転不可能であるとすれば、

時間の源泉は未来(Zukunft)にあることになる。しかしこの未来は「未来的時間 (zukunfftige Zeit)」と同一ではない。なぜなら未来的時間はすべて過ぎ去るからである。従って Picht が行ったように、時間の様式としての Zukunft と時間の源泉としての Zukunft は区別する必要がある。前者は現象的時間であり、後者は時間一般の超越的可能性である。この超越的意味において Zukunft は全ての時間に現臨しており、それは時間の統一性でもある。

「想起される過去・期待される未来」は、時間を経験する主体性の問題を取り上げている。歴史的経験は必ず主体性を含んでいるからである。アウグスティヌスは、もはや存在しないものとまだ存在しないものを現前化する人間の精神の働き（想起・期待・直感）に着目し、この創造的現前化の中に人間の神的似像性を見て取った。それは非存在を存在へと呼び出す神の創造的行為と似ているからである。永遠の特質は非同時的なものの同時性にあり、絶対的永遠（「時間の充溢 (Fülle)」⁽¹²⁾）は普遍的同時性を意味する。彼によると人間の精神はこの時間の充溢の模像であり、相対的永遠である。もし想起も期待も生じないとすれば、われわれに残されるのは瞬間的印象だけである。想起と期待は複雑に絡み合っている。われわれが想起するのは過ぎ去ったものの一部分だけであり、それにはわれわれ自身の像が含まれている。それは現在の経験と期待に関連している。経験は集められるのに対し、期待は投企される (entworfen)。経験は現実性に関わるのに対し、期待は可能性に関わる。しかし人間は自分の経験から期待を完全に導きだすことができないのと同様に、経験と関わりなしに投企することもできないのである。

「過去における未来・未来における過去」は、真の伝統は想起された希望であること、また歴史の未来が開かれている限り、歴史的判断は相対的でしかも実践的な意義を有することを明らかにしている。

「時間の中にある永遠」は「現在」のもう一つの側面である。想起と期待の力によって過去と未来が現前化される限りにおいて、現在は時間における永遠の現前化である。永遠は過去と未来の同時性を意味するからである。この場合の永遠は全く他者なる神の絶対的永遠ではない。それは天の見えざる世界のアイオーンの永遠である。時間の中にある永遠はこのような相対的同時性の中に認められるだけでなく、瞬間という深い経験の中にも認められる。それはカイロス(正しい時、良い機会、一回限りのチャンス)として現在(時点としての現在)を越えるような経験である。それは、永遠の今(nunc aeternum)と呼ばれてきた経験である。永遠に対応する時間は現在だけである。この瞬間は時の継続からはずれ、時の流れを中断し、時の区別(過去と未来)を止揚する。永遠の現在を経験するとき、われわれは全く自分を与え尽くして、完全にそこにとどまることができる。それは、生きられた生の全体性における時間の充溢の経験である。全ての時が現在となる経験である。それはアイオーンの永遠の経験であり、来たるべき新しい生命の永遠の経験である。永遠の生命は満たされた生命であり、それは無時間性や死とは何の関係もない。生の源泉である神から離れるとき、人は時間を無常性として経験し、死をその普遍的終りとみなすようになる。だが満たされた瞬間において時間から出ていく経験はこれと異なっている。それは永遠に入る経験である。人は過ぎ行く生のただ中で、今ここで、永遠の生命の始まりを味わうことができるので

ある。

③ 「時間の成就」。現在の終末論の立場をとる人々(キルケゴール、バルト、ブルトマン)は歴史的瞬間と終末論的瞬間とを同一視したが、モルトマンによるとこれはパウロの理解と大きく異なっている。例えばローマ 13: 11-12 においてパウロは過去と未来を区別しながら現在について語っている。現在の「救いの日」(II コリ 6: 2) は、終末論的瞬間ではなくその時間的先取りである。それは終末論的瞬間に起こるべき死人の甦りの歴史的先取りである。終末論的瞬間それ自体は、歴史の終りと完成を越えて行く。それは初めの創造の完成である。それは時間から永遠へと出て行く。これは先に述べた原初的瞬間に対応する出来事である。時間の終りには時間の初めと反対のことが起こる。原初的瞬間は、創造の神意 (Schöpfungsratschluß) とその中で決意された神の自己限定 (Selbstverschränkung) から生じてくる。これに対して終末論的瞬間は、救済の神意とその中で決意された神の自己解除 (Selbstentschränkung) から出てくる。神は被造的空間と時間の中に住むために、そしてその中で「全てにおいて全てとなるために」自らを解除する。それは決して被造世界を絶滅させるためではない。被造世界が神の永遠のシェキナーの神殿となると、創造の原初の時間と原初の空間は終りを迎える。そのとき時間的創造は永遠の創造となる。全ての被造物が神の永遠に与かるからである。空間的創造は遍在的創造となる。全ての被造物が神の遍在に与かるからである。死の絶滅と死人の甦りを通して被造世界は時間から栄光のアイオーンへと出て行く。死人の甦りは通時的なものであり、この世では逆転不可能であったあの時間の逆転が起こる。全ての時間が再び戻って来て、変容され、

新しい創造のアイオンへと変えられていく。神の創造の神意によって区別されていた全ての時間が、永遠の創造においてまとめられる。歴史の時間は巻き物のように（黙示録5章）巻かれ、「時間の充溢」に至るのである。

終末論的瞬間に神は栄光の輝きをもって被造世界に現れ（神の終末論的自己解除・開示）、人は顔と顔とを合わせて神を見るようになる。それによって時間的創造は永遠的創造への変容を経験する。原初的瞬間に時間の最初の瞬間が現れ出たように、最後の瞬間に時間は永遠へと移行する。この意味で「最後の日」は永遠の始まりである。それは終りなき始まりである。それは満たされた時間、アイオンの時間、永遠の時である。それは永遠の生命の時であり、循環する時である。それは神の永遠の模像としての逆転可能な時間である。この循環する時間の中で、生命の源である神から絶えず創造的生命が再生されてくる（regenerieren）。この類比となるのは自然の再生する循環であり、既に生を維持しているわれわれの体のリズムである。歴史の時間は、「永遠の存在の喜び（Daseinsfreude）」⁽¹³⁾の循環的運動の中で完成する。そこには、遍在する神を絶えずほめたたえる賛美がある。この類比となるのは踊りであり音楽である。新しい創造は、そこに神が新しく臨在することによって規定されている。創造者は被造世界に対向し続けるのではなく、その中に住み、その中に御自身の憩いを見いだす。こうして新しい創造はサクラメンタルな世界となる。被造世界は神の尽きることのない生命の充溢に与る。この神の内住（Einwohnung）から神的特性と宇宙的特性の一種の「相互内在（ペリコレシス）」が生じてくる。こうして新しいアイオンの中で永遠と時間の相互内在が起

こってくるのである。

モルトマンは第4章（「神の現臨における空間の終り」）において空間論を展開している。第4章は ①「創造の空間」、②「神の内住の歴史的空間」、③「神の現臨における空間の成就」の三節から構成されている。

① 神は確かに時間と空間を越えている。モルトマンはこの事態を「神の永遠性」あるいは「神の無制約的現臨 (unbegrenzte Gegenwart)」⁽¹⁴⁾と呼んでいる。では、無制約的現臨である神つまり「遍在 (Allgegenwart)」である神は、どのようにして空間を創造したのであろうか。それは時間の場合と類比的に考えることができる。前述の通り、時間の創造は神の創造の決意（神意）に基づいていた。神は御自身の永遠性を制限すること（自己限定）によって時間の可能性を生み出した。空間の場合もこれと同様である。神はその遍在を制限することによって空間の可能性（「原空間」）を生み出した。この神の原初的自己制限 (Selbstbeschränkung) の思想は、ルーリアが彼のカバラ解釈の中で展開した思想である。それは Zimzum と呼ばれている。彼によると神は、自らの光を引き戻してそれを御自身に集中し、そうすることによって空間を造り出した。神はツィムツムを完成した後、「器」を造って空間の中に置いた。この器は生命の光を受け入れるように規定されている。このように被造物は空間の中に存在していると共に、それ自体がひとつの空間である。つまり、生命の源である光を受け入れるように規定された限定的な空間でもある。人間は、神の似像として創造における神の光の輝き（ドクサ）を受け入れて、それを広げていくように規定されているのである（ローマ 9: 22, 23, II コリ 4: 7）。

モルトマンは次にこの議論をキリスト教の神論つまり三位一体論の視点から展開している。神によって造り出された空間は、その創造者の内的本質に対応しているはずだからである。三位一体論によると、三つの神的位格は互いに一緒に (miteinander) 互いのために (füreinander) 互いの内に (ineinander) 存在している。それらは相互に相手の内に存在することによって、独自の三一の交わり (Gemeinschaft) を形成している。これは三位一体的「相互内在 (immanentia)」とか「相互内実存 (inexistentia)」⁽¹⁵⁾ と呼ばれてきた事態である。一つの位格が他の位格の最も内なる完全な住まいとなっている。御子が御父の中に、また御父が御子の中に存在するとすれば(ヨハネ 14: 9-11)、御父は御子の住まいであり、御子は御父の住まいである。聖霊は、御父から出て、御子の内に休み、そして御子から輝き出る。聖霊は御子の内に永遠の住まいを見いだす。三位一体の諸位格は、完全な献身 (Hingabe) を通して自らの外に、そして全く他者の内にある。それらは相互に永遠の住まいとなっている。

従って三一の神が創造のために御自身の遍在を制限するとすれば、そこに生み出される原空間は決して真空地帯や空虚な空間ではありえない。それは三一の神の内的内住に対応する空間である。それは神の外部であると同時に内部であるような空間である。三一の神は自己制限を通して神の現臨を創造世界の住まいとする(ヨハネ 17: 21 参照)。この神の自己撤退のゆえに、「われわれは神の中に生き、動き、ある」(言行録 17: 28。詩編 18: 19-20, 31: 8-9 も参照) と言うことができるのである。

全てのものにそれぞれの時があるように、全てのものにそれぞれの

空間がある。全ての生きものにそれぞれの生活空間があり、その空間は決して同質ではない。空間はその中で行われることによって規定される。出来事の起こらない空虚な時間というものが存在しないように、生ける対象を持たない空間も存在しない。生態学的空間概念はこの事態をよく捉えている。だがそれは、生けるものの現実を把握するには不十分である。空間の経験は「他者の中にある内在の経験 (die Erfahrung des In-Seins-in-anderem)」⁽¹⁶⁾ だからである。世界にはそれ自体だけで存在できるものは何もない。全ての実存は「内実存 (inexistentia)」である。人間の人格は常に他の人格との交わりの中に実存する。全ての生きものは、その生の主体であると共に他の生のための客体でもある。われわれは住人であると同時に住居でもある。われわれが交わりの中で他者のための責任を引き受けるとき、他者はある仕方であれわれの中に実存している。いずれにせよ他者はわれわれの配慮の中に実存している。この場合、内実存は「為の実存 (Proexistenz)」の別の側面である。一つの交わりにおいて為の実存と内実存は極めて複雑多様な関係にある。交わりにおいて愛を感じたり脅威を感じたりすることによって、われわれは相互に自由な空間を開いたり閉じたりする。われわれは互いのための現存 (Gegenwart) であり、空間であり、住居である。モルトマンはこの相互の内実存の空間経験を「ペリコレシスの (相互内在的) 空間概念」によって説明しようとしている——このペリコレシスは「相互のうちに住むこと」を意味する。生態学的空間概念よりも相互内在的空間概念の方が生のネットワークによりふさわしいからである。この相互内在的空間概念は神の位格の永遠の内三位一体的内住の概念に対応している。神の諸位格が相互内

住を通してひとつの共同の空間を形成しているように、被造物どうしの交わりは相互の自己展開のための社会的空間を形成している。共に実存することができるためには、その中で自由に動くことのできる広い空間が必要である。この社会的な自由な空間が存在しなければ、主体的な自由もありえない。この社会的な自由な空間は尊敬と行為によって開かれ、法によって守られる。この共同の生活空間は人間の諸関係と歴史のための媒体であり、それは地域や他の生活世界と深く結びついている。

② 神は無限で世界は有限であるとすれば、神は地上の限定された空間と交わりの中に住むことはできないはずである。そうしようとするれば、この限定された空間と交わりを破壊してしまうからである。ところが聖書はそれは可能であると言っている。一体どのようにしてであろうか。この問いに対してユダヤ教はシェキーナの教理をもって答えようとした。他方キリスト教は「ロゴスの受肉と御霊の内住 (Inhabitation)」の教理をもって答えようとした。モルトマンによると後者は前者の「別な形」⁽¹⁷⁾ である。両者の間には多くの平行関係が見られる。それは、キリスト教の教理がユダヤ教の教理を前提としているか、あるいは両者とも同じ聖書的前提に遡ると考えられるほどである。

シェキーナとは「神の降下 (Herabkunft) の行為と、神の内住におけるその結果」⁽¹⁸⁾ を指している。シェキーナ神学は神殿神学である。神が一定の場所に現臨して自らを啓示する行為は、神の降下と自己卑下 (Selbsterniedrigung) の行為に基づいている。神はこの降下と自己卑下の主体である。しかしこの行為によって神の主権が侵害されることはない。むしろ反対に神は尊厳豊かなお方であり続ける。ラビ神学

はこの神の降下・内住 (Einwohnung) を「収縮の理論 (Kontraktionstheorie)」によって説明しようとした。その際問題となったのは、神御自身とシェキーナを区別する必要があるのではないかということであった。つまり「天に座す」と同時に「民の中に住む」神という神観念は、神の自己区別を前提としているという問題である。ラビ資料は確かにシェキーナのある種の独立性について言及している。新約聖書の「フィリッピの信徒への手紙 2 章」に見られるキリスト論も、このシェキーナ神学とよく似ている。それはイエス・キリストにおける神性の完全な内住をロゴスのケノーシス (自己卑下) の思想によって解釈しようとしている。永遠のロゴスはその自己卑下と自己放棄を通して僕のかたちを取った。それはシェキーナと同じように信ずる者の苦しみを分かち合い、十字架の苦しみを通して彼らを救うためである。モルトマンによるとキリスト教の三位一体論はシェキーナ神学の内容をさらに深めている。それは、キリストにおける「神と人間の相互的シェキーナの思想」を展開しているからである (II コリント 5: 19, 17 参照)。この思想によるとキリストの中には神の内住と信仰者の内住という二重の内住があり、この二重の内住に基づいてキリスト者は万物の新しい創造を待望している。

しかしシェキーナ神学とキリスト論の相違も明らかである。特にラビ神学において神のシェキーナはイスラエルの苦悩の同伴者として理解されているが、それは決して具体的に「肉体となった」わけではない。それはメシア的人格においてイスラエルの間に住むと解されている。終末論においても両者は異なっている。一方は地上のエルサレムにおける新しい神殿について語っているが、他方は天から下って来る、

もはや神殿を持たない新しいエルサレムについて語っている。また救済におけるシェキーナと神との関係についての理解も異なっている。シェキーナ神学によると神の自己区別は救済において止揚される。しかし三位一体論的理解によると、御子が御父へと解消されるようなことは決して起こらない。神はその栄光の御姿においても三位一体の神であり続けるからである。

ラビたちは歴史におけるシェキーナの現臨を神の解放ないし救済の歴史(神とイスラエルの特別な交わりの歴史)として描いている。シェキーナはイスラエルから離れたたり、イスラエルに近づいたりする。ソロモンの神殿が破壊されたとき、このシェキーナは天に戻ったのだろうか。それとも民と共に捕囚へと赴いたのだろうか。もし天に戻ったとすると、歴史にはシェキーナは存在せず、イスラエルは天からのその帰還を期待しなければならないことになる。だがもし民と共にバビロニアに行ったとすると、それは捕囚の民と共に帰郷することを待ち望んでいるはずである。シェキーナと民は苦悩によって結ばれ、共に救済を待ち望んでいる。そしてラビたちの理解によると、まさにこのシェキーナの苦悩のゆえにイスラエルは救済されるのである⁽¹⁹⁾。神御自身がイスラエルのための贖いとなったからである。

イスラエルは神の究極的な内住を待ち望んでいる。それは「わたしの住まいは彼らと共にあり、わたしは彼らの神となり、彼らはわたしの民となる」(エゼキエル 37: 27)ときである。この希望は黙示録の約束の中に受け継がれている。それは「神の幕屋が人の間にあって、神が人と共に住み、人は神の民となる」(黙示録 21: 3)ときである。キリスト教のキリスト論と聖霊論は捕囚期とその後のラビ神学を前提と

している。エゼキエルは新しい神殿と主の顕現の幻を見た。それは終末時におけるシェキーナの帰還と神の栄光の啓示との一体性を強調している。天と地を満たす栄光は、聖所に住んでいたあのシェキーナと同一である。この栄光の内住と啓示の結びつきはヨハネ福音書にも見られる（1：14）。パウロはキリスト教会と身体に神殿の比喩をあてはめ、シェキーナと聖霊を結びつけている（I コリント 6：19）。従ってキリスト論的期待がシェキーナ神学に彩られているとしても、何ら驚くべきことではない（コロサイ 2：9）。

③ 「神の現臨における空間の成就」。神が絶対的な意味で遍在し栄光を啓示するならば、いかなる被造物も存在することができなくなる。「神を見るものは死なねばならないからである。」神が御顔をおおうことによってのみ、被造物は存在することができる。またそのときのみ、被造物は自由に活動することができる。これが創造の恵みである。神が御顔を隠すことが神の怒りの表現となるのは、罪人の場合だけである。神がキリストと聖霊を通してその被造世界の中に入って来るとき、罪だけでなく罪の可能性も克服される。それは被造世界の空間と距離が乗り越えられることを意味する。終末は、神の内住する歴史が完成するときである。全地が神の栄光で満たされるときである（イザヤ 6：3）。それは創造者と被造物の対向関係（「外的現臨」）から「内的現臨」が現れ出てくるときである。それは神の超越に神の内住が付け加わるときである。このようにして被造世界は全体として神の家・神の神殿・神の故郷となる。被造物は全て神の内住する栄光に直接与り、その中で栄化されていく（verherrlicht）。被造物は全て神の生命に与り、その中で永遠に生きるようになる。ここにあるのは相互内住であ

る。世界が神の中に、神が世界の中に、それぞれ内住している。この相互内住において神は神であり続け、世界は創造世界であり続ける。神と世界は混合することなければ、分離することもない。神と世界はそれぞれの仕方ですぐに相手の中に内住する。この相互内住から生じてくるのは「宇宙的な属性の交流 (communicatio idiomatum)」⁽²⁰⁾ である。内住する神が限定された時間と空間に与ってそれらを引き受けるように、被造物は永遠性と遍在という神の特質に与る。今や原空間は終りを迎え(黙示録 20: 11)、神の遍在における永遠の現臨が始まるのである。

第5章(「宇宙的神殿：天のエルサレム」)は ①「地上のエルサレムと天上のエルサレム」、②「エルサレムとバビロン・ローマ」、③「神の都：水晶宮と庭園の都」、④「神の民」、⑤「神の宇宙的シェキナ」の五節から構成されている。モルトマンはここで黙示録 21: 1-22: 5 の釈義を行っている。黙示録の著者は、ローマの政治的悪魔礼拝に抵抗し、殉教に身を捧げようとしているキリスト者たちのためにこの書物を記した。さらにこの書物には、神御自身がそこに住むがゆえに神に全くふさわしい「別な世界の宇宙像」⁽²¹⁾ も描かれている。そしてこの神の都こそが新しい創造の中心である。

①「地上のエルサレムと天上のエルサレム」。初代のキリスト者にとって地上のエルサレムは、恐怖政治の場所であると共に希望の場所でもあった。地上のエルサレムは、イエスが十字架にかけられた都であると同時にメシアが現れる都でもあるからである。復活のイエスに出会った弟子たちが決死の覚悟でエルサレムに戻っていった理由はここにある。原始教団はエルサレムにメシアの国が現れることを期待し、

十二使徒（イスラエルの十二部族の代表）のまわりに集まった。義人ヤコブが殺された紀元 65 年まで、このエルサレムの原始教団はキリスト教世界の精神的な拠り所であった。しかし紀元 70 年に地上のエルサレムが陥落すると、人々は天のエルサレムの到来を待ち望むようになった。その希望はますます強くなっていった（ザカリヤ 12: 1-14, トピア 14: 4-7, 第四エズラ 8: 52 等）。この表象は、プラトンの影響を強く受けたイスラエルの伝統に由来する。それは、地上の宗教的対象に対して天の原像を仮定する傾向を持っている（出エジプト 25: 40 参照）。パウロはキリスト教会の中に天のエルサレムの先取りを見た（ガラテヤ 4: 25 以下）。ただしパウロの理解は決してプラトンのではなく、むしろ終末論的である。キリスト者は来たるべき神の国（「来たるべき都」、「天のエルサレム」）の民である。彼らはこの世では旅人であり、彼らにとって天のエルサレムは世界の新しい創造と神の住まいの象徴である。それは神なき大都会の反対像である（ヘブル 13: 14）。キリスト者は来たるべき神の国への希望に生きているがゆえに、どの国民にも属さない。彼らは、全ての国民からなる「第三の種族」⁽²²⁾なのである。

② 「エルサレムとバビロン・ローマ」。新しいエルサレムは地上のエルサレムおよびバビロンと対比されている。バビロンはローマの暗号名である。女神ローマは「大淫婦」と呼ばれている（17: 1）。彼女は「地上の王たちを支配する」（17: 18）。他方、神の都である新しいエルサレムも女性によって象徴されている。それは「小羊の花嫁」（19: 7, 21: 2）である。その先駆者は天の女であり（12: 12 以下）、彼女はイエスとキリスト者の母である。ローマとバビロンの間には次のよう

な対応関係が見られる。つまり世界を支配しようとするローマは、バベルの塔を建設しようとしたあのバビロンに対応している。また紀元70年のローマによる神殿破壊は、紀元前587年の新バビロニアによる神殿破壊に対応している。ローマの世界支配は神の世界支配の「サタンのパロディ」⁽²³⁾であり、新しいエルサレムが出現するとき、まずこのローマが滅ぼされる。黙示録はこのことをバビロンとエルサレムの対照によって明らかにしている——例えば21:2/17:2, 21:24/17:18.18:23, 21:23/18:17, 22:1/18:3, 22:1f./17:6.18:24, 21:18-21.22:4.21:27/17:8。神の都が天から下って来て、バビロンを滅ぼすのである。天のエルサレムに属するのは、「キリストのはずかしめ」(ヘブル13:12以下)を担った者たちである。彼らはローマの宗教的要求にも政治的・経済的要求にも屈しなかったからである。しかしこの神の都の市民となるのはキリスト教の殉教者だけではない。黙示録の記者によると、殺された預言者や聖徒たち、そして「地上で殺された全ての者たち」(18:24)もやはり神の都の市民となる。このようにヨハネ黙示録において「キリストのはずかしめ」を担う者という概念は広い意味内容を含んでいる。それは、キリスト者だけでなく、ユダヤ人、そして抵抗する民衆をも含んでいるのである。

③「神の都：水晶宮と庭園の都」。新しいエルサレムはパラダイスであり、聖なる都であり、宇宙的神殿である。新しいエルサレムには生命の水と生命の木がある(22:1,2,6)。新しいエルサレムは完全な庭園の都であり、それ自身のうちにエデンの園を含んでいる。それは、文化と自然の完全に調和した姿を示している。それは人間だけでなく自然の歴史をも成就している。「神の都は自然の中に住み、自然は神の

都の中に住んでいる⁽²⁴⁾。」新しいエルサレムはまた聖なる都として古代都市の理想を満たしている。この都は天と地が出会う場所であり(エゼキエル 40: 2)、神はそこから暴力ではなく魅力によって支配する。それは宇宙的神殿つまり神の現臨の住まいであり、人はそこで神の御顔を仰ぐことができる。黙示録 21 章と 22 章に描かれている天のエルサレムの幻は、エゼキエルの幻(エゼキエル 37-48 章)に由来する。著者はエゼキエルの資料をイザヤの資料によって拡大している。黙示録とエゼキエル書を比べてみると、いくつかの相違が見られる。旧約と新約の違いから出てくる両者の相違は別としても、例えば黙示録は都だけでなくその城壁と門に強い関心を示している。しかしそれは神殿には言及していない。城壁と門は、ユダヤ人と異邦人からなる神の民を象徴している。十二の門にはイスラエル部族の名が記されている(21: 12)。城壁は、十二使徒の名が記された礎石の上に立っている(21: 14)。十二という数字はユダヤの大祭司の胸のプレートについている宝石に対応している(21: 19 以下)。これによって祭司的な神の民が象徴されている。しかも都の大きさと城壁の大きさは全く釣り合いなものとなっている(21: 16, 17)。もしこれが象徴的数字であるとすれば、それは世界の宇宙的新創造のスケールが桁はずれに大きいことを指しているのかもしれない。つまり新しい創造はユダヤ教とキリスト教の神の民をはるかに越えていること、しかもこの神の民は「来たるべき新しい形成 (Neugestaltung)」⁽²⁵⁾ のための小さな確固とした証人であることを示そうとしている。神の都は水晶の都であり、黄金の都である。水晶は、神の遍在の光にふさわしく場所的限界を取り除く働きを持っている。都の門は昼も夜も閉ざされない。神の都は開かれた都で

ある。そこには神殿がない。都全体が直接神とキリストの現臨に満たされている。これは宗教(聖と俗の区別)の成就と終りを意味する。神の都それ自体が、神の栄光が内住するための神殿都市となっている(21: 22)。神のシェキーナは遍在となり、あらゆる場所的限界が飛び越えられている。そのため天のエルサレムは立方体の形をしている(21: 16)。この形はイスラエルの神殿の至聖所に対応している(1列王6: 17-20)。新しいエルサレムと新しい創造において究極的に問題となるのは、神とキリストの直接的・遍在的・永遠的内住なのである。

④ 「神の民」。新しいエルサレムの意味は新しい神の契約にある。「見よ、神の幕屋が人の間にあって、神が人と共に住み、人は神の民となる」(21: 3) との聖句は、エゼキエル書の「わたしの住まいは彼らと共にあり、わたしは彼らの神となり、彼らはわたしの民となる」(37: 27) との聖句に基づいている。エゼキエルのこの聖句は、新しい神殿に適用されたイスラエルの古い契約定式である。これに対し黙示録はこのイスラエルとの契約を「人間」に拡大している。著者ヨハネは新しいイスラエルの中に神の人類との契約を見、諸国民にラオイというギリシア語を当てはめている。この語はラオスの複数形で、他のところでは神の民を意味している。従って契約の民は、諸国民の光となるべき彼らの役割を果し終え、今や全ての国民がこの契約の民の特権と約束に与るであろうというのである。しかしこれは、イスラエルの歴史的特権が保持されたままの形で、諸国民がイスラエルと教会の契約関係に受け入れられるという意味ではない。むしろイスラエルと教会に対する神の契約関係が拡大されていくのである。イスラエルはその歴史的使命を果して、神と人類の終末論的契約の中に入っていく。イ

スラエルと教会は都の門と城壁の礎石ではあっても、都そのものの礎石ではない。聖なる都は神の新しい契約の民のために開かれている。21: 7 においてはこの契約の定式が殉教者に当てはめられている。彼らは神の小羊に仕え、永遠に神と共に統治する (22: 3-5)。殉教者は新しいエルサレムで祭司・祭司女そして王・王女となる。諸国民は神の光の中を歩む。バビロン (ローマ) に滅ぼされた地の王たちは、その栄光を携えてやって来る。ここでは「文化的多元主義」⁽²⁶⁾ が望ましいものとなる。ここに見られるのは契約の民の特殊主義 (救済史的分離主義) ではなく、契約の諸国民の終末論的普遍主義である。歴史的イスラエルと歴史的教会についての特別な言及はもはや見当らない。終末論的エルサレムにおいて、ユダヤ教とキリスト教の神の民の歴史的課題と特権は止揚され、成就と終りを迎える。終末論的な神の契約は全ての国民を契約の民とする。全ての国民がやって来て、神の前に礼拝する (15: 4)。この都に入れないのは、悔い改めることのない罪人たちだけである。不道德をもたらす世界都市の政治的経済的悪魔に加担し、なおもそれにしがみついている者たちだけである。

⑤ 「神の宇宙的シェキーナ」。新しいエルサレムと神の民にとって最も重要なのは神の新しい現臨 (Gegenwart) である。この現臨の本質は神の直接的無媒介的内在 (Einwohnung) にある。内在する現臨は天と地を新しくする。それは新しいエルサレムにおける本来的な新しさである。神は彼らのもとに住む。これは宇宙的シェキーナである。歴史的には神の民と神殿において経験され、またキリストと聖霊においてのみ経験され、神の将来から待望されていたものが、ここにおいて成就されている。つまり神の直接的な現臨が全てのものに浸透してい

る(durchdringen)。それゆえ人は、滅びることなしに神の顔を見ることが出来る。神の御座は天から地上の神殿を越えて聖なる都に移っている。その都は天を地にもたらし、両者を結びつけているのである。

あらゆるものにおける神の終末論的内住には二つの特質が見られる。それは聖性(Heiligkeit)と栄光である。神は聖なるお方であり、神に属するものは全て聖とされる。ここにおいて聖とされるとは、神がそれを創造し、救済し、神の内住の器とすることを意味する。従って神の光の器となることができないものは、聖なる都から閉め出される。聖は包括的な概念であり、それは倫理的に理解されるだけでなく政治的にも経済的にも理解されなければならない。また全ての醜く不快なものも神の都の美しさから閉め出される。神の内住する現臨は光の源泉であり、その光は全てのものに浸透して輝かせるからである。神の栄光は神の光輝(Pracht)の尽きざる美しさとなる。透き通す光は、全てに浸透する神の現臨の目に見えるしるしである。その光は、被造物を満たすペリコレーシスの目に見えるしるしである。神の光の反映は、被造物が神の現在の(präsent)栄光に永遠に参与していることと、そのことのすばらしさを表している。被造世界全体と個々の被造物の終末論的目標は、「神の永遠の内住の聖性と栄光(Heiligkeit und Herrlichkeit)」⁽²⁷⁾にある。このように宇宙的終末論には神学的・美学的次元が含まれているのである。

神の御座は皇帝の王座と異なり、だれもが直接それに近づくことができる。そこには特別な祭司も王もない。われわれの聖句によるとこのところには天使も見当らない。神に仕える者は、神と共に支配する(22: 3, 5)。神の支配は、ローマ皇帝の支配と違って、権力によっ

て服従させるようなものではない。それは相互に神の終末論的な力に参与することによって統治しようとする。この神の終末論的な力を特徴づけているのは、征服と抑圧ではなく生命の源と生命の木 (22: 1-2) である。神の生命の現臨は、被造物の生命の尽きぬ源泉である。黙示録の最後の幻によると天は地にやって来る。そして地は、そのうちにパラダイスを含む都となる。この都は全てのものに開かれた場所となる。この場所において神のシェキーナは究極的な憩いに至る。そしてこの憩いのうちに被造物は永遠の幸福を見いだすのである。

V

第五部 (「栄光 —— 神的終末論」) は「神の自己栄光化」, 「神の自己実現」, 「神の行為と人間の行為の間の相互作用」, 「神の充溢と永遠の喜びの祝祭」の四章から構成されている。改革派正統主義の伝統によると教義学の最後の項目は「神の栄光: Soli Deo gloria」である。創造の最終目標は神の栄光 (Herrlichkeit) にある。それゆえ「神をほめたたえ、神を永遠に喜ぶこと」は、人間の最高の目標である。歴史の中にあって信仰者たちは確かに苦難のキリストを経験している。彼らは神の国の僕のかたち (Gestalt) を経験している。しかし終りの日にキリストが到来するとき、彼らは必ずキリストと共に神の国の栄光のかたちを経験する。神に「栄光を帰する (verherrlichen)」ということは、神御自身のゆえに神を愛することである。それは、神が御自身においてあるがままに神を楽しむ (genießen) ことを意味する⁽¹⁾。神の栄光化における神の享受 (Gottesgenuß) というこの思想はアウグスティヌスに由来する。神に栄光を帰することは、神の独自の存在を喜び、そ

れを生る喜びと祝いにおいて表現することに他ならない。その表現は一般に感謝と賛美のかたちをとる。道徳的目的や経済的有用性は全く問題とならない。神賛美は、賛美以外のいかなる目的も持たない。神は、神御自身のゆえにほめたたえられるのである。神の栄光化は、遊びの中で自分を忘れていた子供の喜びや楽しみに似ている。人間のこの自由な自己表現は、創造者の喜びと好意に対する反響である。今や倫理的実存は「頌栄の美的実存」において止揚され、完成される。そこにおいて人間は内的にも外的にも労働世界の目標や目的から解放されているのである。

では、神御自身にとって被造物による神の栄光化は何を意味するのだろうか。神はこの世界から何を求めているのだろうか。これがモルトマンの問いである。最初に取り上げられているのは、神の「主権と自足 (Souveränität und Selbstgenügsamkeit) 」⁽²⁾ を強調する思想である (第1章「神の自己栄光化」)。この理解によると神は完全に自足的で至福的な存在である。だがもしも神がこのように完全な自己愛に他ならないとすれば、神による世界の創造も、またその完成も不可解になってしまう。被造物による感謝、賛美、栄光化は余計なものになってしまう。キリストの受肉、十字架、復活、神の霊の内住、そして神の国もやはり無意味なものになってしまう。自己充足している神にとって世界のことはどうでもよいからである。多くの神学者は神の「本質と意志 (Wesen und Willen) 」⁽³⁾ を区別することによって、このディレンマを解決しようとした。この区別によって神の自足と神による世界の肯定をうまく結びつけることができると考えた。しかしこれと共に一つの矛盾が神御自身に持ち込まれてしまった。それは二つの愛の

間に見られる矛盾である。つまり神の「本質的自己愛」と創造者としての愛（無私の愛）という全く相反する方向に働く二つの愛の矛盾である。従って神の自己栄光化の命題によって神の完全性と無私の愛を矛盾なく統一的に説明することはできない。モルトマンによるとこの矛盾を解くには、三位一体の神概念を導入しなければならない。三つの神的位格は、完全な無私の愛において相互に愛しあっているからである。この愛の力によって御父は御子の中に、御子は御父の中に、御霊は御父と御子の中に、それぞれ完全に存在している。三つの神的位格は相互献身を通して共に完全な神的生を形成している。神が御自身から出て行き、そして自らと異なる世界の存在を欲するのは、内的必然性からではない。それはこのあふれ出る愛からである。この世界は、神がその存在を喜ぶことを通して神に対応している。被造物の存在に対する神の喜びの根底には、神のあふれ出る永遠の愛がある。神の意志は神の本質に対応しており、神は御自身を否定することができない（Ⅱ テモテ 2: 13）。この意味で神は誠実で愛に満ちたお方なのである。

第2章（「神の自己実現」）はヘーゲルの思想を取り上げている。ヘーゲルは、神による世界の創造を他者への自己外化として説明しようとした。彼によると神はこの他者に存在、生、意識を分かち与えて、しかもそれを自らの存在、生、意識の一部とする。従って世界の歴史は神御自身の「生の過程」となる。神の無限性は世界の有限性から永遠に区別されるが、しかし同時にこの相違性において両者は永遠に一つである。初期のヘーゲルは、この相違性と統一性が同時に成り立つ事態を愛の原現象と呼び、ここに宗教の原現象を見た。世界が神から離れていこうとすると、神はこの世界と和解するために、その分離の

絶対的な痛みを自らに引き受けようとする。神は人となることによってこの和解を実現した。それは神性と人性が統一される出来事であった。ピリピ2章のキリスト讃歌に従ってヘーゲルは救済史を絶対精神の自己卑下と高举の歴史として描いた。神は、絶対の他者である死のうちに自らを表現するお方であり、この意味でキリストの死は神の死である。イエスの「歴史的受難日」は神の「思弁的受難日」のための原像である⁽⁴⁾。イエスの十字架は、神が死を御自身の永遠の生命と永遠の愛の契機となした出来事である。このように十字架の上で神御自身が死に、しかもこの死において神が永遠の神であり続けるとすれば、キリストの死は「死の死」である。それは神の無限の愛である。キリストの死において神を認識する教会の精神の中に、絶対精神は自らを認識する。絶対精神はここで非同一性から同一性へと生成する。ヘーゲルはこの同一性の国を精神の国と呼んでいる。世界史の目的は、神の全体的で弁証法的な自己実現、つまり否定を含みつつ否定を止揚する神の自己実現にある。それはまた、神との全体的で永遠なる和解に至ることを目指している。

このヘーゲルの思想に対してモルトマンは次のような批判を加えている。① 例えば十字架の神学は、なにゆえキリストは十字架上で死んだのかを説明しようとしている。しかしその試みはどこまでも言葉による説明であり、われわれは十字架の現実を完全に十字架の言葉に止揚することはできない。キリストの十字架には神学的な概念への止揚にさからうものが潜んでいるからである。それはキリストの痛みと「わが神どうして……」というキリストの死の叫びである。いかなる十字架の神学もこれに答えることはできない。それに十分に答えられるの

は「説明」ではない。それはキリストの死からの復活と、復活した者たちの歓喜だけである。「キリストの十字架には、いかなる理論にも止揚しえない歴史の偶然的なものと矛盾的なものの契機が残ったままである⁽⁵⁾。」この事態をとらえるには、ヘーゲルの「歴史的理性」は余りにも楽観主義的である。② ヘーゲルによると世界は神の歴史においてすでに客観的に完全に和解されており、もはやその終末論的未来について語る余地はない。われわれに求められているのは、この和解されている存在を主観的に認識することだけである。未来に期待されるのは、この和解されている存在を発見することにすぎない。従って新しいことはもはや何も起こりえない。ヘーゲルの場合、知られざる未来といったものは原理的にありえない。ところが聖書の使信はこれと全く異っており、それは世界の終末論的未来について語っている。聖書の神は「途上にある神」⁽⁶⁾である。キリストにおいて世界を御自身と和解させる神は、栄光への途上にある神である。この神は、神の国における世界の新しい創造への途上にあるお方である。それゆえ「和解された世界」といっても、決してまだ「新しい世界」そのものではないのである。③ 絶対精神の自己実現というヘーゲルの理念は、確かにキリスト教的三位一体論を再建しようとする一つの試みである。しかし否定の否定によって自己を再建しなければならない神は、一つの主体にすぎず、三位一体の神ではない。絶対者に関するヘーゲルの理論は極端な「様態論 (Modalismus)」に基づいていると言わざるをえない。

第3章(「神の行為と人間の行為の間の相互作用」)は三項から成り、それぞれホワイトヘッドの思想、ユダヤ教のキッドゥーシュ・ハッシェ

ム思想、ヨハネとパウロの思想を取り上げている。これらの思想は、複数の主体の共同作業という観点から神の栄光化を論じている。これらの思想は、神は能動的であると同時に受動的なお方であること、神は与えると共に受け、語ると共に聞くお方であることを前提としている。それらはまた、そこから被造物の自由な応答が生まれてくる神の自己制限を前提としている。

① ホワイトヘッドによると神には二つの本性がある。それは「原初の本性」と「結果の本性」である。「原初の本性」において神はあらゆる可能性の主体となるが、「結果の本性」においてはむしろ客体となる。神は世界を経験するのである。従って神を世界の創造者と呼ぶことができるのは、その「原初の本性」に着目するときだけである。「結果の本性」においては世界が主体となる。影響を及ぼす主体は世界である。この意味で、神を創造するのは世界であると言うことができる。世界の出来事は全て「神の記憶」⁽⁷⁾の中に保存され、その中で不滅なものとなる。それゆえ神は世界について多くのことを経験すればするほど、一層豊かになる。現実の過程が完成するときにやって来るとすれば、そのとき神は初めよりも豊かになるはずである。そしてそのとき「世界の神化」が起こるはずである。世界の歴史は全て神において客観的に不滅なものとなっているからである。

しかしホワイトヘッドによるとこのような終りは必然的にやって来るわけではない。現実の過程はいかなる初めも持たないからである。また彼の言うように「結果の本性」において全ての出来事が保存されるとすれば、世界の全ての破局も、犯罪も、苦悩も、そのまま永遠化されてしまうことになる。確かにホワイトヘッドは人格的な隠喩を用い

て説明しているが、その神概念の内容は非人格的なままである。

② ユダヤ教の理解によると神は人間に、御名を聖化し、御旨を実行し、そうすることによって御国の到来を促すように求めている。神は選びの民によって栄光化されることを待っている。御名の聖化は神御自身の聖化を意味する。なぜなら神は御名において御自身を啓示するからである。御名の聖化において神は、世界における御自身の明らかな現臨に対する人間の応答を経験する。ユダヤ教はこの御名の聖化の祈り（キッドゥーシュ・ハツシエム）をシェマー・イスラエルの告白（申命記6：4-5）と結びつけている。モルトマンは、神の根源的自己制限から生ずるこの御名の聖化の必要性を説明する際に、「フランツ・ローゼンツヴァイクの神学」⁽⁸⁾の助けを借りている。それは「シェキーナの神学」である。もともとシェキーナは、神が契約の箱とシオンの神殿に降りてきて住むこと、つまり神が人々の間に降りてきて住むことを意味していた。このシェキーナは神の自己区別を前提としている。神は、放浪する民のそばにいようとして、御自身を御自身から区別する。神はその民のところに住み、そしてその民と共に捕囚に赴くのである。それゆえシェマー・イスラエルの告白は唯一の神に対する告白であるだけでなく、神を「一つにする (vereinigt)」⁽⁹⁾業でもある。その告白によって人々は、神のシェキーナを異郷から永遠の故郷へと持ちかえる。この神の統一性は生成の途上にあり、その完成は人間の魂と手に委ねられているのである。

しかしたとえ神の栄光化と御名の聖化が人間の諸活動に依拠しているとしても、もしこの人間の行為が常にあいまいで自己中心的なものであるとすれば、神の御名の完全で普遍的な聖化を人間に期待するこ

とはできないであろう。モルトマンの理解によると、聖なる神御自身が内住して共に歩んでくださるというシェキーナへの信頼よってのみ、人は確かな希望に生きることができるようになる。それは人間による神の救済に対する希望であると共に、神による人間の救済に対する希望なのである。

③ ヨハネ (17: 1, 4 以下, 13: 31, 16: 14) とパウロは、栄光化に至る「共同作業」を三位一体論的に考えている。ヨハネによるとイエスは、その生と死において完全に服従することを通して父なる神の栄光を表した。イエスはメシアであり、このメシアは神の御名を聖とし、神の意志を行い、それによって神の国をもたらしお方である。メシアの栄光化は十字架につけられた者の甦りにおいて起こる。復活の栄光は、御子が御父のもとで持っていたあの原初の栄光に対応する。原初の栄光の光が、十字架上のキリストの上に輝くのであり、その結果「十字架と復活の相違は御子と御父の相互的栄光化の中に埋没して消滅する。⁽¹⁰⁾」聖霊は、御子の認識と御子の愛を広めることによって御子を賛美し栄光化する。聖霊は御父から出て、御子を照らしだす (14: 16, 26)。三位一体の相互の諸関係は広く開かれており、教会はもちろん、全世界がその中に広い空間と救済と自らの栄光化を見いだすことができるのである。

パウロも神적終末論を三位一体の出来事として考えている (I コリント 15: 20-28)。キリストは生命の導き手として支配する。復活の過程は、全ての死者の甦りと死の絶滅と共に終りを迎える。それはキリストがその支配を完成して、御国 (完成された支配) を父なる神に引き渡すときである。それは御子の服従が完成するときである。永遠の

御国において神は全てにおいて全てとなる。神は全てのものにおいて安らぎ、全てのものは神において永遠に生きるのである。

神の終末論の最終章のテーマは「神の充溢と永遠の喜びの祝祭」(第4章)である。神の充溢 (Fülle: プレーローマ) とは神の満ちあふれる豊かさを意味する(ヨハネ 1: 16, エペソ 3: 19)。それは、自らを限りなく創造的に伝達する生命、死んだものと死滅したものを生かす生命である。それは全ての生けるものが、その生命力と生きる喜びをそこから受け取るような生命である。それは生命の源泉である。生かされているものは全て、それに向かって深い喜びと大きな歓呼をもって答える。神の充満は輝く光である。その光は被造物の色彩の中に反映する。神の栄光は決して自己栄化的尊厳の中に表れるのではない。それは神の生命の惜しめない伝達(Mitteilung: communication)の中に表れる⁽¹¹⁾。神の栄光はまた自己外化による自己実現のうちにあるのもない。それは復活の永遠の日にこの自己外化に続いて表れてくる。従って神の充溢を理解しようとするならば、われわれは道徳的概念や存在論的概念を捨て去り、美学的次元を受け入れなければならない。

神の栄光化は永遠の喜びの祝祭である。それゆえそれは福音書や黙示録において繰り返し結婚式の祝いにたとえられている(マタイ 9: 15, 黙示録 19: 7, 21: 2)。キリストの復活は、死の力を克服する永遠の生命の顕れである。人々は歓呼をもってこれに答える。人々は神の永遠の生命に与り、今すでにここにおいて地上の生の再生を経験する。カリス(恵み)は無数のカリスマタ(賜物)に伝達される。カリスは、神の充溢から生ずる新しい生命であり、このカリスに対する反応がカラ(喜び)である。この喜びこそ「真の信仰」である。キリスト教会

にとってキリストの復活は「神の開かれた充溢」⁽¹²⁾であり、信仰と呼ばれるあの喜びは復活日の歡呼である。「神の開かれた充溢」に対する喜びにおいてわれわれの生は今すでにここで「変容され」ている。それは祝祭の生となる。この喜びは音楽やファンタジーとなって表れる。この生は、単に生きられるべきものではなく、形成され、表現されるべきものである。祝祭においてこの生はそれ自体が一つの賛美の歌となる。痛みと不安の中においてさえ、十字架のキリストとの交わりを通して、信頼の火花とあの生命への希望が燃え上がる。復活の喜びにおける生の変容は全宇宙の変容の小さな始まりにすぎない。キリストは、万物を神の永遠の喜びに与らせるためにやって来る。万物は永遠の喜びの祝いにおいて神に向かって讃歌と頌栄を歌っている。キリストの甦りを喜ぶ人間の讃歌と頌栄は、宇宙的リタジーと天の頌栄の小さな反響にすぎない。永遠の喜びの祝いは神の充溢と全被造物の歡呼によって準備されている。人間的な類比はたしかに不十分ではあるが、われわれは神の充溢を念頭におきつつ、神の尽きることのないファンタジー（神の創造的な構想力）について語ることができる。この構想力から生命が次々とあふれてくる。創造世界が変容され栄化されるとすれば、創造世界は神の意志の単なる自由な設定でも、また神の自己実現の結果でもない。創造世界は、神の充溢を伝達するための神のファンタジーの偉大な讃歌である。被造世界は神の充溢を伝達するための神のファンタジーの豊かな詩であり、見事な踊りである。「宇宙の笑いは神の歡喜である⁽¹³⁾。」そしてこの宇宙の笑いは、神との交わりにおける全被造物の「共同の演技」となって表れる。

VI

今やわれわれは、J. モルトマンの終末論の構造とその特質をまとめることができる段階に到達した。しかし彼は、『神の到来』の序文の中で、自らの関心や方法論などについて語っているので、まずその内容を紹介しておきたい。

① D. ボンヘフファーは、フロッセンビュルクの強制収容所で処刑される際に、同囚の友人に「これが終りです——わたしには生の始まりです」と言って別れを告げた。モルトマンはこの挨拶の中に、「キリスト教的終末論」の独自性を見ている。それは、「終りにおいて一始まりが」(Im Ende—der Anfang) というフレーズでまとめられる⁽¹⁾。キリスト教的終末論のテーマは、万物の終りではなく、むしろ万物の新しい創造だからである。モルトマンは「終末論」という語が担ってきた「黙示文学的意味合い」を出来るだけ避けようとしている。終末論は、もしもそれが黙示文学的最終解決を取り扱うにすぎないとすれば、「最後より手前にある事物」への感覚を麻痺させ、歴史の未完成と暫定性に対する寛容な態度を破壊してしまうからである。黙示文学的終末論に見られるのは、一種の神学的な独善的断言と心理的テロリズムである。ところがキリスト教の終末論は「十字架につけられたキリストの甦りを想起する希望」を内容としており、それゆえ歴史の終りにおける新しい始まりについて語ろうとする。歴史の終りは、時間的歴史の終りであると共に永遠の歴史の始まりである。モルトマンが本書のタイトルを「最後の事物」とか「万物の終り」とせず、わざわざ『神の到来』としたのは、「終りにおいて一始まりが」というキリスト論的

事態を意識してのことである。またモルトマンは本書と『希望の神学』(1964) との関係について、この終末論は「あの希望の教えに全く(durchaus) 対応している」⁽²⁾ と述べている。

② 今までのところ、モルトマンの『キリスト教神学の基礎と方法』はまだ出版されていない。従ってモルトマンの神学的方法論について本格的に論ずることはもう少し控えた方がよい。しかしこの序文において方法論の問題に若干言及しているので、ここで紹介しておきたい。彼は次のように述べている。「わたしは、わたしの神学的方法論についてしばしば問われるが、それに対してほとんどめったに答えていない」と。彼は、そもそも方法論よりも神学の内容とその革新に興味があった。これには、次のような「個人的理由」も関係していた。彼が聖書を読みだしたのは、ベルギーの捕虜収容所に囚われの身となった時であった。そして神学を学び始めたのは、1947 年にノッティンガムの捕虜収容所(Norton-Camp)に移されてからであった。1948 年、彼はゲッティンゲン大学に籍を置いて神学を研究し始めた。「わたしにとって神学的なことはすべて驚くほど新鮮であり、わたしはすべてをまず自分のために発見し、理解しつつ自分のものとしなければならない。今日まで神学はわたしにとって途方もない『冒険』であり、見知らぬ土地への発見の旅である。—— わたしが神学的徳といったものを持っているとすれば、それは『好奇心』である⁽³⁾。」「それゆえ、わたしの思考様式は、実験的である、つまり『着想 (Idee) の冒険』である。またわたしの伝達様式は『提言の形式』である。」周知のとおりモルトマンは、現代における神学の基本的カテゴリーとして「希望」を提言した。彼の考えによるとそれは、中世の「愛の神学」や宗教改革の「信仰の神

学」に取って代わるものであり、単なる終末論の問題ではなかった。彼は、神学全体を希望のパースペクティブからとらえ直そうとしたのである、この姿勢は『神の到来』においても貫かれている。

③ 神学とは一体何なのか。モルトマンにとってそれは、信仰論でもなければ教会教義学でもない。それは、「この世における『神の国のための』、また神の国におけるこの世のための『ファンタジー』である⁽⁴⁾。」それゆえ神学はいつも、またどこでも「開かれた神学」とならざるをえない。彼は、矛盾なく反駁の余地のない神学体系といったものを構想していない。彼の念頭にあるのは出エジプトであり、「神学的な紅海の奇跡」である。しかも神学は単なる個人的発言ではなく対話であり、その提言は常に社会の中でなされなければならない。ただしそれは、決してある社会の宗教的イデオロギーではないし、そのようなものとなってはならない。モルトマンによれば、われわれは、人間の知りえない秘義の前に謙遜であればあるほど、沈黙するところか、かえって自分の考えを残らず語ろうとするようになるのである。

④ モルトマンは、『到来する神』において終末論の様々なパースペクティブを総合しようとしている。つまり個人的終末論と普遍的終末論、さらには歴史の終末論と自然の終末論を総合しようとしている。キリスト教が国教化され、教会が自らを神の国と理解したとき、終末論は個人の死後の運命に関する問いを扱うものにすぎなくなった。千年王国的希望は異端として退けられ、歴史の完成は個人の完成に置き換えられてしまった。しかしわれわれはもう一度「包括的神学的カテゴリーとしての希望」⁽⁵⁾を取り戻さなければならない。モルトマンは、神・神の国・神の栄光に対する希望こそが終末論の中心であると考え

ている。彼によると聖書の終末論の根本的な問いは、「いつ神は、天と地において御自身の神性をあらわされるのか」という問いである。その答えは、「全地は神の栄光に満つ」(イザヤ 6: 3) との約束の中にある。神の栄光が現れるとき、そこに人間の救いと全被造物の救済と新しい創造の平和が成就される。永遠の生命、永遠の御国、永遠の創造は、神の宇宙的 Schechina という一点を目指しているのである。

次にもう一度『神の到来』の概要を振り返りながら、モルトマンの終末論の内容をまとめておきたい。

第一部(「到来しつつある神」)は、今日の終末論の課題を明らかにするために、近代の終末論の歴史を跡づけている。それは、「終末論の時間化」、「終末論の永遠化」、「到来しつつある神の終末論」、「ユダヤ教におけるメシア的思想の再生」の四章から構成されている。

最初の二つの章は、預言者的神学(17世紀)、アルバート・シュヴァイツァー、オスカー・クルマンの終末論を「終末論の時間化」として、カール・バルト、パウル・アルトハウス、ルドルフ・ブルトマンの終末論を「終末論の永遠化」として、それぞれ特徴づけている。これに対してモルトマンは自らの終末論を「到来しつつある神の終末論」として位置づけている。聖書の神は「生成する神」ではなく「到来しつつある神」だからである。到来しつつある神は、約束と御霊を通して今すでに現在と過去を御自身の終末論的到来の光の中に置いている。この終末論的到来は、神が永遠の御国を打ち建てて新しい創造の中に内住する時である。それは永遠の生命が現れる時である。神学のパラダイムとなるのはこの「到来」つまり「将来」である。人間の生成が問題になるとすれば、それは神の到来の中で可能になる新しい人間の

生成である。「到来しつつある神」にふさわしい時間概念は、ギリシア語のパルーシアに対応する *adventus* によって表すことができる。ドイツ語の *Zukunft* はこの *adventus* の訳語であり、それは時間の超越的側面を表している。この *Zukunft* は現在と過去に勝っている。「到来しつつある神」と「到来する時間」の経験にふさわしいカテゴリーは「新しいもの」である。このカテゴリーを神学的に用いたのはイスラエルの預言者たちであった。新約聖書ではそれは、十字架につけられて死んだキリストが死人の中から甦った出来事を指している。それは、これまでわれわれが経験してきた歴史のうちに何の類比も持たない出来事、つまり神の新しい創造行為を指している。しかしこれは、今までのもに代わって全く別のものが現れてくるという意味ではない。甦ったキリストは、十字架につけられたお方であり、これ以外のお方ではない。それは、変容した姿の十字架につけられたお方である。

次にモルトマンは、第一次および第二次世界大戦を経験したユダヤ人思想家たちの間に起こった「メシア思想の再生」に言及している。彼は、エルンスト・ブロッホ、フランツ・ローゼンツヴァイク、ゲルショム・ショーレム、ヴァルター・ベンヤミン、ヤコブ・タウベス、カール・レーヴィットの思想を取り上げている。この中でも特に最初の二人の名前をあげて、感謝の意を表している⁽⁶⁾。第一次大戦後、これらの思想家たちは啓蒙主義のヒューマニズムに対するそれまでの期待を撤回して、ユダヤ教のメシアニズムに戻って行った。そしてこのメシアニズムの中に救済の思想を再発見した。それは新しい時間理解の発見であり、瞬間としての現在の再発見であった。しかしモルトマンによるとこの「瞬間」によっても救済の問題はまだ解決されていない。歴

史に暴力をもたらすのは権力者であり、彼らの未来は、勝利に満ちた現在の延長と拡大にすぎない。それは計画された未来にすぎなく、そこには何の「意外性」も起こらない。この歴史的な暴力に対して新しい展望を開くのは、ユダヤ教の思想家たちが再発見した「瞬間」ではなく、神のメシア的将来である。従ってわれわれは彼らの「瞬間」をさらにメシア的に解釈する必要があるのである。

第二部（「永遠の生命」）は「個人的終末論」を展開している。それは、「愛された生と死」、「魂の不死か、それとも肉体の甦りか」、「死は罪の帰結か、それとも生の自然な終りか」、「死者たちはどこにいるのか」、「死、悲しみ、そして慰め」の五章から構成されている。

モルトマンはまず生と死の関係を「愛」の観点から論じている。愛とは「生に対する関心」であり、参与する能力である。プラトン、フィヒテ、さらにブロッホが主張しているように、もしも不死なるものこそが人間の本来的自己同一性であるとするならば、人は生を愛することができなくなってしまう。ところがキリスト者にとって真実の生とはこの世では愛を意味し、かの世では「栄光」を意味する。聖書の神は、死から新しい生命を創造する神であり、キリスト教の信仰は復活信仰だからである。キリスト者がもしも「不死性」について語ることができるのであれば、その内容は次のようなものである。つまり、それは魂の不死性ではなく、霊の経験における不死性である。この不死性は「不死の関係」を意味する。それは、神によって創造され、保持されている「神と人間の関係」の質を表現している。それは、人間の罪によっても死によっても破壊されないという意味で不死であるような関係である。それは、霊における神と人間の相互関係である。神の霊

と人間の霊について語る場合にも、われわれはこの関係性に留意しなければならない。それらを実体的に理解しようとしてはならない。神の霊とは、人間に対する神の関係を、人間の霊とは、神に対する人間の関係をそれぞれ表している。もちろん後者の関係は前者の关系到に依存している。神が聖霊においてわれわれにその御顔を向けられるように、われわれは聖霊において神の前で生きて行く。この生命の御霊は神の復活の力であり、キリスト者はこの御霊によって自分が神の子であることを確信する。死といえどもこの「神の子性」を打ち破ることはできなく、この不死性こそが本当に慰めに満ちたものなのである。

われわれはイエス・キリストの死と復活に目を向けることによってのみ、人間の死と復活の内実について語ることができるようになる。キリストの死と復活において起こっているのは、「変形と変容」である。それは身体的形態の変貌である。低い形態から栄光の形態への変貌である。人間の死もキリストの死との類比で考えることができるとすれば、われわれの死は、被造物全体が変貌して栄光の御国へと再生するプロセスの一部である。「肉体の甦り」という表象はこの変貌の出来事を表そうとしている。

しかし死は自然現象ではないのだろうか。「高齢に達し、年が満ちて」死ぬことは自然の出来事ではないのだろうか。パウロ以来、死は罪の罰と解され、これまで多くの教会会議がこの教理を再確認してきた。しかしシュライアマハーは人格と自然を厳密に区別し、罪と物理的死の因果関係を否定した。彼は神学の対象を人格の宗教的倫理的経験に限定して、物理的な死は自然的な死にすぎないと主張した。この問題に対するモルトマンの立場はそれほど単純ではない。従来のように「あ

れか、これか」という設問をしていないからである。これは彼の方法論に関わることでもあるが、彼はこの問題をできるだけ多くの角度からとらえようとしている。彼は問題の答えを体系化することよりも、多様なパースペクティヴから論ずることに関心をもっている。例えば彼は次のような側面に光を当てている。① 有限性は必ずしも死滅性を意味しない。例えば天使や石などの場合である。② 被造世界には罪を犯しても死なないケース(天使)と、罪を犯さなくても死ぬケース(人間以外の被造物)がある。③ 人間の罪が死をもたらすケース(生態学的死)も確認されるが、「遺伝的罪→遺伝的死」という形而上学的因果関係は認められない。④ 新しい創造の起こる終末には、一切の死が克服される。⑤ 罪と死の間に因果関係は認められないが、一種の相関関係ないし親近関係は認められる。それは、時間的創造の「もろさ」と人間の自己神格化が結びついて、死を引き起こすような場合である。従って死を単純に「自然なもの」と呼ぶことはできない。⑥ われわれは「自然的な死」によって地に帰り、この地と共に万物の新しい創造を待つのである。生けるものの死は罪の結果でも自然なことでもなく、一つの事実である。それは、永遠の生命に対する憧れを呼び起こす悲しい事実である。⑦ 人格と自然の分離も、契約と創造の分離も間違っている。それらは人間の自然と創造の交わりを正しく評価していないからである。⑧ キリストの死と復活はそれぞれ宇宙的次元を持っていることをわれわれは再確認しなければならない。⑨ キリスト教信仰はわれわれを死の恐れから解放するはずであるのに、歴史的にはむしろ死と裁きの不安を広める役割を果たしてきた。

罪と死の関係についてモルトマンはこれらのパースペクティヴの他

に、さらに問いそのものを逆転させて、新しい視点を提供している。つまり、「罪は死の値ではないのか」と問い直している。死を意識するとき、人は生に対する不安と共に、生に対する欲望を覚えるからである。人はあるがままの生を受け入れることができなくなり、生に暴力を加えるようになる。その悪は組織的暴力行為となって現れてくる。今日、政治や経済の分野で「構造的罪惡」と呼ばれているものがそれである。人間による支配はこの構造によってますます強化され、暴力的な死が蔓延していくのである。

次に取り上げられているのは、死者たちの問題である。われわれは愛する人の死を経験すると、死者の問題を問わざるをえなくなる。モルトマンは「キリストにおける生者と死者の永続的な交わりと、生者と死者の交わりとしてのキリストの交わり」という考えの必要性を認めながらも、煉獄の教理は完全に否定している。ルターはキリストの復活を前提としながら「永遠の眠り」について語った。それは、死がもはや終りではなく復活に至る門であること、そして死から甦りまでの時は一瞬であることを言おうとしている。この場合、一瞬とはあくまで神の時間に属する事柄である。死はもはや死者とキリストとの交わりに制限を加えることができない。ただし死者は確かにすでにキリストのうちにいるが、まだ甦ってはいない。死者はキリストと共にその将来への途上にある。この意味で死者は時を持っている。それはキリストの時であり、死者を受け入れて変容し、義として、永遠の生命へと導く時である。生者と死者はキリストにおいて結び合わされ、共に永遠の生命と新しい創造への希望を抱いている。キリストが現れるとき、生者も死者もあるがままにキリストを見て、キリストに似たも

のとなり、神の偏在の中にあるお互いの姿を見るようになる。しかもこの「キリスト者の希望は決して排他的でも局部的でもない。それはむしろ、死を克服する生命に対する包括的で普遍的な希望なのである。」

再受肉の思想と違って、聖書は人間を人格的な神に向き合っている存在と考えている。この人間は、「神の前で」人格的でありつつ自然的であるような存在である。人間は人格的な存在であると同時に交わりの存在である。モルトマンによるとこのような人間理解は「位格的」な人格概念によって基礎づけることができるのである。

第三部（「神の国——歴史的終末論」）は11章から構成されている。第1章（「歴史の黙示録」）は、第三部で取り上げる問題を全般的に提示しており、この意味で第三部の導入部ともなっている。従ってわれわれは、第三部の中で主に本章においてのみ論じられている二つのテーマに焦点を合わせた。それは、カール・レーヴィットの思想をめぐる議論と、聖書を「摂理の書」とみなす解釈に対する批判である。レーヴィットの歴史解釈とそれを受け入れた神学者たちの理解の限界は、神の国の終末論的・黙示録的側面を十分にとらえきれなかったことにある。彼らは歴史の破壊的な側面を考慮に入れることができなかった。また聖書を「摂理の書」とみなす人々は、聖書が神の約束の書であり、聖書の神は自らを啓示する神であることを忘れてしまった。「希望の神学」は傍観者の神学ではなく戦う者の神学なのである。

第2章（「メシア的終末論：千年王国」）は、まずキリスト教の終末論の歴史を「千年王国説」の視点からとらえる枠組みを提示し、それを旧約聖書と新約聖書から現代に至るまでの終末論に当てはめてい

る。このように終末論の歴史を「千年王国」の視点から解釈する作業は本章だけでなく、さらに第7章まで続けられている。モルトマンは千年王国説（ミレナリスムス）を前千年王国説と後千年王国説に分け、さらにローマ帝国の国教となったキリスト教に対しては現在の千年王国説という用語を適用している。前千年王国説は、キリストの第二の来臨の「後に」千年王国が現れると考えているのに対し、後千年王国説は、キリストの第二の来臨の「前に」歴史的な千年王国が現れると考えている。

イスラエルのメシア待望は、神政政治の破局と捕囚の経験と関連していた。それは、「義人はなぜこのように苦しまなければならないのか、神の義はどこにあるのか」という問いに対する答えとなっている。それは、「神は御自身の約束に忠実であり続ける」という信頼から生じてきた確信であり、イスラエルはこの確信に基づいて世界の諸権力に抵抗することができた。イエスとパウロにも千年王国説に通ずる要素が見られるが、影響力が大きかったのはやはりヨハネ黙示録の7章と20章である。黙示録の著者は、メシアの国に関する黙示文学的伝承をエゼキエル書などから受け継ぎ、それを殉教者たちの勝利を描くために用いた。千年王国説は殉教者の義認の比喩的表現であり、それは殉教者の終末論であった。

しかしキリスト教が国教となったとき、この千年王国説は現在の千年王国説となった。神聖帝国はキリストの千年王国および神的普遍的君主政体（ダニエル2, 7章）とみなされた。ティコニウス（-400ca）とアウグスティヌス（354-430）は、帝国神学とは異なる仕方での千年王国説を展開した。彼らはキリストの昇天から来臨までの教会の

時を千年王国と考えた。洗礼は第一の復活であった。中世末期の人々が受け入れたのも後千年王国説であり、この千年王国の後に来るのはキリストとアンチキリストの最後の戦いであった。宗教改革者たちも、アンチキリストである教皇の登場と共に千年王国は最後の段階に達していると信じていた。ところがトーマス・ミュンツァーや再洗礼派の人々は再び前千年王国説の立場をとった。再洗礼派の人々はヨアキム・デ・フロリス (1135ca-1202) を再発見した。彼らの主張はさらに、シュペーナー (17 世紀)、ベンゲル、エティンガー (18 世紀) 等に受け継がれていった。

第3章 (「政治的千年王国説：神聖王国」) は、コンスタンティヌス帝 (274ca-337) 以後のキリスト教の終末論を「政治的千年王国説」として特徴づけている。この終末論はローマの平和を千年王国の実現とみなした。地上の専制政治は神の専制政治に対応していると考えられた。この国が千年王国である限り、それと無縁な国々や宗教の存在は許されなかった。皇帝は、パントクラトルとしてのキリストのように全世界を支配しなければならなかった。国家と教会は融合し、教会は完全に政治的な関心に従って運営されるようになった。伝道は今や「剣による文明の伝道」となった。しかしこのような帝国宗教の確立と共に、この世の権力に対して黙示録的な距離を保つ修道院制度が開花し始めた。これ以後、キリスト教会は意図的に「世界キリスト教と修道会キリスト教」という二重のあり方を選択するようになった。

第4章 (「政治的千年王国説：救済者・国民」) は、アメリカの建国とその後の歴史に現れた千年王国説的な希望を取り上げている。アメリカに移住した人々にとってヨーロッパはエジプトであり、アメリカ

は約束の地であった。彼らはこの約束の地において「自由と自治」を追求した。西部開拓に成功したアメリカ国民は、もはや苦難に生きる「選ばれた民」ではなく、世界史的な使命を担う「すぐれた民」となった。彼らの国は、神の摂理に従って民主主義を推進する権力国家となった。しかしこのような使命感は大きな危険性を孕んでいる。「すぐれた民」の戦いは「主の戦い」として合理化され、正義は常に彼らの側にあるとみなされてしまうからである。また無限の可能性に基づく「実験」という彼らの考え方は、生態学的に見て明らかに間違っている。

第5章（「教会的千年王国説：諸国民の母と教師」）は、西ローマ帝国滅亡後の教皇権の強化の歴史と、この歴史と千年王国説との関連を論じている。西ローマ帝国が滅亡した後、神聖王国（「キリスト教的帝国」）の理念を引き継いだのは「帝国としての教会」であった。この教会は、ローマの政治的中央集権主義に倣って教会的中央集権主義を作り上げた。この教会は、勝利し支配する教会であり、その教会論は、「過大に実現された終末論」に基づく千年王国説的教会論であった。

第6章（「画期的千年王国説」）は、「近代」がメシア的希望の精神から誕生してきた歴史を思想史的に跡づけている。近代の歴史は、神学的千年王国説が哲学的千年王国説に取って代られてきた歴史である。この場合の千年王国説は「実現された千年王国説」であった。それゆえ近代はいつも自らを「最後の時」として理解し、次のような方法でこの「最後の時」を引き寄せようとしてきた。つまりそれは、人間中心の文明を建設し、諸国民を支配し、自然を支配するという方法である。なおここでモルトマンは、この近代がもたらした諸矛盾を指摘すると同時に、それらを克服する道筋をも提示している。

第7章は、これまでの論述をふまえながら、では「千年王国的終末論は必要なのか」と問い直している。モルトマンの答えは、「歴史的千年王国説」は困るが、「終末論的千年王国説」は必要である、というものである。「歴史的千年王国説」とは、政治的・教會的・普遍史的「現在」を千年王国とみなす理解を指している。それは、政治的ないし教會的権力を宗教的に正当化する役割を果たしてきた。しかもそれはいつもメシア主義的暴力行為と失望に終わった。これに対して「終末論的千年王国説」は、将来を世界の終りと新しい創造との関連においてとらえ、その出現を待ち望んでいる理解を指している。それは、苦難と追放の中にあってもなお将来を待ち望み、抵抗する生き方を生みだしてきた。モルトマンの狙いは、千年王国説を終末論の中にしっかりはめ込むことによって、千年王国説が歴史の破局論に終ることなく、倫理的な力（信徒の倫理）を提供できるようにすることにある。本章はさらに終末論とキリスト論の関係という根本問題に言及し、その関連で教会とイスラエルの関係についても論じている。

第8章（「人間の歴史の終りの時：絶滅主義」）は、現代の黙示録的な気分のヴェールを引きはがし、現実をあるがままに把握すべきことを強調している。この黙示録的気分は「大破局主義と警告主義」を生みだすことはあっても、悔い改めに導くことはないからである。ここでは、「核をめぐる諸問題」、「生態学的危機」、「第三世界の窮乏化」が取り上げられている。例えばギュンター・アンダーースのように、核による絶滅を黙示録的終末論と結びつけて考えることは危険である。それは人間の責任を明らかにするどころか、かえっておおい隠すだけだからである。核の黙示録は「御国なしの黙示録」である。それは十九

世紀の進歩信仰つまり「黙示録なしの神の国」の信仰を逆転させただけである。キリスト教の千年王国説はもともと殉教者の終末論であった。ユダヤ教とキリスト教の黙示文学も「信仰と抵抗と希望の忍耐」を呼び起こすことを目的としていた。それは人間的・宇宙的危機の中で神の国の到来を告知し、この神の新しい業にふさわしく行動することを求めたのである。

第9章（「歴史の終り：歴史の終りの預言者たち」）は、カール・マルクス、マックス・ホルクハイマー、テオドール・W・アドルノ、アーノルト・ゲーレン、ローデリック・ザイデンベルク、フランシス・フクヤマ等の終末論を取り上げ、その内容を検討している。近現代の「歴史の終り」の預言者たちは、救済史神学の世俗的継承者であるだけでなく、近代の世俗化された千年王国説の後継者でもある。彼らは、歴史はあらかじめ定められた道をたどって、その目標ないし終りに向かって進んでいくと考えている。彼らは歴史の統一性を信じている。しかし彼らは、「歴史の終り」にある制度・組織・官僚制もやはり歴史的なものであることを認識していない。例えばフランシス・フクヤマは、ファシズム、民族主義、社会主義、西欧的自由民主主義といった「外的」選択肢にだけ着目している。彼は、市場価値と人間の尊厳の間にある矛盾、第一世界と第三世界との間にある矛盾、人類と自然の間にある矛盾といった「内的」矛盾にはほとんど気づいていない。

第10章（「黙示文学的終末論は必要か」）は、黙示文学的終末論の起源とその神学的意味を論じている。ここにおいてモルトマンは歴史的黙示文学と終末論的黙示文学を区別している。歴史的黙示文学は聖書の黙示録の世俗化版ともいうべきもので、専ら世界史的ないし宇宙的

カタストローフについて語っている。しかしこれは不安をかきたて、冷笑主義を広めるだけである。他方終末論的黙示文学は、古い世界の終りと共に新しい世界の始まりについて語っている。この古い世界と新しい世界の関係は、キリストの死と復活の関係によって規定されている。キリスト教的黙示文学は人々に希望と抵抗する力を与えようとしている。黙示文学的な最終戦争のシナリオは、キリスト教の「希望の地平」から見ると、キリストのメシア的派遣、黙示文学的刑死、終末論的甦りの「模写」であり⁽⁷⁾、キリスト教の希望の教理は、黙示文学のゆえに、偽預言者の説く軽率な楽観主義に陥らずにすんだのである。

第11章(「万物の復興」)は、全和解の教理と二重予定の教理をめぐる論争を取り上げている。裁きの問題を考える際に大切なのは、誰が裁き主であり、その裁きの基準となる義はどのような義なのかということである。キリスト教において裁き主となるのは確かにキリストである。そしてその裁きの基準となる義は、敵を愛する義である。その義は、貧しい者・病人・罪人を受け入れる義である。いわゆる最後の審判は決して最後のものではない。それは、最後から一つ手前のものである。最後のものは、神の国と万物の新しい創造である。最後の審判はこの新しい創造に仕えるにすぎない。聖書に見られる裁き・断罪・永遠の死に関する発言は終局時的なもの・アイオーン的なものであり、それらは「最後から一つ手前のもの」である。パウロは「罪が増したところには、恵みはいつそう満ちあふれました」と言っている。彼はこれによって「神の恵みが優越している」との信仰体験を表現している。それは、怒りに対する愛の優越の経験である。神は人間を愛するがゆえに、人間の罪を憎み怒るのである。神は御自身の似像である人

間に永遠に然りを語ったがゆえに、時間的に否を語る。永遠に続くのは神の怒りではなく、神の恵みである。モルトマンによると全和解の教理は「限りなき神信頼」を表現している。これに対し二重の裁きの教理は「人間の途方もない自己信頼」を表現している。キリストは、断罪されるべきこの世界を神と和解させるために、十字架上で地獄の苦しみを味わった。この十字架こそが、全和解に対する希望のキリスト教的な根拠である。十字架の神学から出てくる唯一の現実的な結論は、万物の復興の教理である。神の裁きは、あらゆる被造物を罪から解放し、被造物としての真の存在に寛容することを目指している。神は、ひとたび創造して肯定したものを決して放棄したり、見放したりしない。神は誠実なお方である。従って最後の審判は決して「恐怖」ではなく、最も驚くべきものである。万物復興の教理には、このように二つの側面、つまり義をもたらす「神の裁き」という側面と、新しい生命へと目覚めさせる「神の国」という側面があるのである。

第四部（「新しい天と新しい地」）は、「創造の将来：サバートとシェキーナ」、「世界の絶滅か、それとも世界の完成か」、「神の永遠性における時間の終り」、「神の現臨における空間の終り」、「宇宙の神殿：天のエルサレム」の五章から構成されている。

第1章（「創造の将来：サバートとシェキーナ」）は、終末論と創造および救済との関係を検討している。被造世界は、万物の新しい復興とそこでの神の普遍的内住において初めてその目標に達する。従って、イスラエルの創造物語に「楽園喪失—楽園回復」という永遠回帰の神話の図式を当てはめることはできない。新しい天と地における神の終末論的内住は、被造物の空間における神の現臨である。終末論的シェ

キーナは、世界の空間における完成された安息である。安息とシェキーナは初めと完成の関係にあり、両者の内的統一性は「休息」にある。安息日はこの新しい創造を先取りしている。それは創造の将来の栄光を指し示している。

第2章（「世界の絶滅か、それとも世界の完成か」）においてモルトマンは、終末に関する様々な見解を彼の立場から統一的に理解しようとしている。ここで取り上げられているのは、「ルター派正統主義の理解」、「古代教会と改革派の伝統」、そして「ギリシア正教会の神学」等である。ルター派正統主義は世界の最後の運命を「変容」ではなく「絶滅」と考えたが、このような「世界と身体なしの人間中心主義」はルター派神学の「救済論的神中心主義」と矛盾する。これに対して17世紀の改革派の神学は神の誠実さを強調し、世界の変容を主張した。しかしモルトマンは、この「神の誠実さ」よりも「神の自由」を優先させるべきであると考えている。

ギリシア正教の神学は、「人格と本性」に関するその独特な理解に基づいて、自然の救済を説いたが、宇宙全体が神の似像となるという思想にまでは至らなかった。それは、宇宙の神化を天と地の新しい創造として捉えることができなかった。この神学には復活の神学の高みはあっても、十字架の神学の深みが欠けていたからである。しかしこのような批判にもかかわらず、モルトマンはこの「人格と自然のヒュポスタシス的統一」の教理を高く評価している。それは、「人間と大地の生態論的統一性」を基礎づける手掛りを提供しているからである。

第3章（「神の永遠性における時間の終り」）は、「創造の時間」、「歴史の諸々の時間」、「時間の成就」の三節から構成され、時間論を展開

している。

聖書によると神はまず世界と時間の創造者となることを決意したのであり、創造の初めにこの神の自己規定がある。これは神が御自身の遍在の中に創造のために一つの空間をあけることを意味する。神は被造物に自由を与えるために御自身の全知を制限し、御自身の永遠を制限した。創造者となろうとする神の自己規定の中に原初の瞬間（原初のアイオン）があり、この原初の瞬間のうちにすでに全ての可能性が備えられている。この原初の瞬間から被造的時間のための最初の瞬間が出現してくる。神の創造行為の中で永遠から時間が現れてくる。

地上の時間は約束の時間として構成されており、この時間の本質は将来性にある。安息日の休息は、神の終末論的シェキーナにおけるその完成の約束である。流れ行く時間は、今や終末時のメシア的安息に向かって、永遠の創造の終末論的安息に向かって準備することを期待されている。時間の終りには時間の初めと反対のことが起こる。原初的瞬間は、創造の神意とその中で決意された神の自己限定から生じてくる。これに対し終末論的瞬間は、救済の神意とその中で決意された神の自己解除から生じてくる。神は被造的空間と時間の中に住むために、そしてその中で「全てにおいて全てとなるために」自らを解除する。被造世界が神の永遠のシェキーナの神殿となると、創造の原初の時間と原初の空間は終りを迎える。そのとき、時間的創造は永遠の創造となる。空間的創造は遍在的創造となる。死の絶滅と死人の甦りを通して被造世界は時間から栄光のアイオンへと出て行く。永遠の創造において時間は再び逆転可能となる。それは永遠の時であり、終りのない循環する時である。この循環する時間の中で、生命の源であ

る神から絶えず創造的生命が再生されてくる。ここには、遍在する神を絶えずほめたたえる賛美がある。今や新しいアイオーンの中で永遠と時間の相互内在（ペリコレーシス）が起きているのである。

第4章（「神の現臨における空間の終り」）は、「創造の空間」、「神の内住の歴史的空間」、「神の現臨における空間の成就」の三節から構成され、空間論を展開している。

空間の創造は、時間の創造と類比的に考えられている。神はその遍在を制限することによって空間の可能性（原空間）を生み出した。この原空間は決して真空地帯や空虚な空間ではない。それは神の内三位一体的内住に対応しているからである。それは神の外部であると同時に内部であるような空間である。しかし神はどのようにして有限な空間の中に住むことができるのだろうか。この問いに対しユダヤ教はシェキーナの教理もって、またキリスト教は「ロゴスの受肉と御霊の内住」の教理をもって答えようとした。シェキーナとは「神の降下の行為と、神の内住におけるその結果」を指している。シェキーナ神学は、神の降下と自己卑下の行為に基づく神殿神学である。キリスト教の三位一体論はこのシェキーナ神学の影響を強く受けている。終末は、全地が神の栄光で満たされるときである。それは、創造者と被造物の対向関係（外的現臨）から内的現臨が現れ出るときである。それは、神の超越に神の内在が付け加わるときである。被造世界は神の家・神殿・神の故郷となる。被造物は全て神の内住する栄光に直接与り、その中で栄化されていく。ここにあるのは相互内住であるが、この中で神と世界が融合したり、分離したりするようなことは決して起こらない。神と世界はそれぞれの仕方ですれ違う中に内住する。今や原空間は

終りを迎え、神の遍在における永遠の現臨が始まるのである。

第5章(「宇宙の神殿：天のエルサレム」)は、「地上のエルサレムと天上のエルサレム」、「エルサレムとバビロン・ローマ」、「神の都：水晶宮と庭園の都」、「神の民」、「神の宇宙的シェキーナ」の五節から構成されている。モルトマンはここで黙示録21:1-22:5の釈義を行っている。

黙示録の著者は、ローマの政治的悪魔礼拝に抵抗し、殉教に身を捧げようとしているキリスト者たちのためにこの書物を記した。この書物は後半において、神御自身がそこに住むがゆえに神に全くふさわしい「別な世界の宇宙像」を描いている。この神の都こそが新しい創造の中心である。神の都の市民となるのはキリスト教の殉教者だけではない。黙示録の著者によると、殺された預言者や聖徒たち、そして「地上で殺された全ての者たち」もやはり神の都の市民となる。「キリストのはずかしめ」を担う者という概念は広い意味内容を含んでいる。それは、キリスト者だけでなく、ユダヤ人、そして抵抗する民衆をも含んでいる。この神の都には神殿がない。神の都それ自体が、神の栄光が内住するための神殿都市となっている。神とキリストの直接的な現臨が全てのものに浸透している。それゆえ人は、滅びることなしに神の顔を見ることができる。神は聖なるお方であり、神に属する者は全て聖とされる。ここにおいて聖とされるとは、神がそれを創造し、救済し、神の内住の器とすることを意味している。神の内住する現臨は光の源泉であり、その光は全てのものに浸透してそれらを輝かせる。その光は、被造物を満たすペリコレーシスの目に見えるしるしである。被造物世界の終末論的目標は「神の永遠の内住の聖性と栄光」に与ること

にあるのである。

第五部（「栄光—— 神的終末論」）は、「神の自己栄光化」,「神の自己実現」,「神の行為と人間の行為の間の相互作用」,「神の充溢と永遠の喜びの祝祭」の四章から構成されている。

創造の最終目標は神の栄光にある。それゆえ「神をほめたたえ、神を永遠に喜ぶこと」は、人間の最高目標である。神に栄光を帰するということは、神御自身のゆえに神を愛し、それを生の喜びと祝いにおいて表現することである。その表現は一般に感謝と賛美のかたちをとる。神の栄光化は、遊びの中で自分を忘れていた子供の喜びや楽しみに似ている。しかしではどうして神の栄光化はこのようなかたちをとるのだろうか。それは神が三位一体の神だからである。つまり三つの神的位格は相互献身を通して共に完全な神的生を形成しており、このあふれ出る愛から創造の出来事が起こったからである。被造世界に対する神の喜びの根底には、神のあふれ出る永遠の愛があるのである。

第二章はヘーゲルの神理解を、第三章はホワイトヘッドの思想、キッドゥーシュ・ハッシュェムの思想、ヨハネとパウロの思想を取り上げている。そして最終章のテーマは「神の充溢と永遠の喜びの祝祭」となっている。神の充溢(プレーローマ)とは、神の満ちあふれる豊かさ、自らを限りなく創造的に伝達する生命、死んだものを生かす生命を意味する。それは、生けるものがその生命力と生きる喜びをそこから受け取るような生命である。それは生命の源泉である。生かされているものは全て、深い喜びを覚え、賛美の声をあげる。神の充溢は輝く光である。その光は被造物の色彩の中に反映して、それらを輝かせる。神の栄光は神の生命の惜しみない伝達の中に現れる。神の栄光化は、永

遠の喜びの祝祭となる。それゆえ神の栄光は福音書や黙示録において繰り返し結婚式の祝いにたとえられている。キリストの復活は、死の力を克服する永遠の生命の現れである。人々は歓呼をもってこれに答える。人々は神の永遠の生命に与り、今すでにここにおいて地上の生の再生を経験する。カリス（恵み）は、神の充溢から生ずる新しい生命であり、それは無数のカリスマタ（賜物）に伝達される。このカリスに対する反応がカラ（喜び）である。この喜びこそが「真の信仰」である。神の開かれた充溢に対する喜びにおいて、われわれは今すでにここで変容されている。それは祝祭の生となる。この喜びは音楽やファンタジーとなって表れてくる。祝祭においてこの生はそれ自身が一つの賛美の歌となる。復活の喜びにおける生の変容は、全宇宙の変容の小さな始まりにすぎない。キリストは、万物を神の永遠の喜びに与らせるためにやって来る。万物は永遠の喜びの祝いにおいて神に向かって讃歌と頌栄を歌っている。創造世界は神の単なる自由な設定の結果でも、また神の自己実現の結果でもない。それは、神の充溢を伝達するための神のファンタジー（創造的な構想力）の偉大な讃歌であり、詩であり、踊りである。従って宇宙の笑いは神の歓喜となる。この宇宙の笑いは、神との交わりにおける全被造物の「共同の演技」となって表れるのである。

以上が『神の到来』の内容である。全体の構成は次のようになっていいる。第一部は終末論の歴史とその課題を論じている。第二部以下は、「個人的終末論」→「歴史的終末論」→「宇宙的終末論」→「神的終末論」という順序で構成されている。モルトマンはこれをキリスト教的終末論の「認識秩序」と呼んでいる。この認識秩序はその存在秩序の

裏返しになっている。モルトマンの終末論の内容と順序は、その存在秩序からすれば次のようになる。つまり「神の栄光」→「世界の新しい創造」→「地と共なる人間の歴史」→「人間の人格の復活と永遠の生命」という内容と順序である。モルトマンはこれらの内容を四つの地平と呼んでいる。

最後にこの「存在秩序」に従って『神の到来』の主な内容を概観して、本論を終えたいと思う。

① モルトマンは改革派の伝統に従って終末論の最終部のテーマを「神的終末論」としている。創造の究極目標は神に栄光を帰することにある。それは、神御自身のゆえに神を愛することである。神への感謝と賛美に生きる実存は、もはや「倫理の実存」ではなく「頌栄の美的実存」である。

② 被造世界の根底には三一の神の愛がある。被造世界は三つの神的位格の相互献身から、つまりそのあふれ出る愛から生み出されたからである。このあふれ出る愛は、被造世界に対する神の喜びである。神的終末論においてこの愛は「充溢（プレーローマ）」と呼ばれている。

③ 神は「満ち満ちているお方（充溢）」であり、自らを惜しみなく創造的に伝達する生命である。被造世界は全てそれに向かって深い喜びと歓呼の声をあげる。この出来事は、やはり美学的次元に属する事柄である。

④ 被造世界は、万物の新しい創造とそこでの神の普遍的内住において目標に達する。創造は時間と共に始まり、空間において完成される。新しい天と新しい地における神の終末論的内住は、被造物の空間における神の現臨である。終末論的シェキーナは世界の空間における

完成された安息である。歴史における安息日（「時間の中の神殿」）はこの新しい創造を先取りしている（第四部）。

⑤ 宇宙的自然の救いと人間の救いは不可分である。モルトマンはこの問題をギリシア正教会の「人格と自然のヒュポスタシスの統一性」の視点から解決しようとしている。

⑥ 創造は次のような順序で起こった。神の自己規定→神の自己制限→原初の瞬間→最初の瞬間。これに対して神の終末論的瞬間は、救済の神意→自己解除→終末論的瞬間→永遠の時、という順序で起こる。空間の創造およびその成就是、時間のそれと類比的に考えられている。終末は、全地が神の栄光で満たされるときである。それは神の超越に神の内在が付け加わるときであり、「宇宙的な属性の交流」が起るときである。

⑦ 「宇宙的終末論」においてモルトマンは、ユダヤ教のシェキーナ神学をキリスト教の「ロゴスの受肉と御霊の内住の教理」の先駆形態として高く評価すると共に、両者の相違についても言及している。

⑧ 黙示録 21: 1-22: 5 によると、神の都の市民となるのはキリスト教の殉教者だけではない。殺された預言者や聖徒たち、そして「地上で殺された全ての者たち」もその市民となる。キリスト者だけでなく、ユダヤ人も、抵抗する民衆も、その市民となる。イスラエルと教会はその歴史的使命を果たして、神と人類の終末論的契約の中へと入っていく。契約の民の特殊主義は契約の諸国民の終末論的普遍主義へと止揚されていく。それは真の文化的多元主義が実現されるときである。

⑨ 新しいエルサレムは完全な庭園の都であり、水晶の都である。それは、場所的限界を取り除かれた「開かれた都」である。それは直接

神とキリストの現臨に満たされている。今や聖と俗の区別は克服されている。この新しいエルサレムにおいて、被造世界は「神の永遠の内住の聖性と栄光」に与る。これはやはり美学的次元に属する事柄である。新しいエルサレムにおいて神のシェキーナは究極的な憩いにいたり、被造物は永遠の幸福を見いだす。

⑩ 第三部においてモルトマンはキリスト教の終末論の歴史を取り扱っている。その際彼は「千年王国説」とその歴史的背景との関連に着目している。キリスト教がローマ帝国の国教となったとき、千年王国説はそれまでと全く違った機能を果たようになった。殉教者の終末論は勝利者の終末論に変質してしまった。

⑪ 西ローマ帝国が滅亡した後、キリスト教帝国の理念を引き継いだのは「帝国としての教会」であった。この教会の教職位階制は全く中央集権的であり、その神理解は、この歴史的状況を反映したものとなっている。

⑫ モルトマンは「歴史的千年王国説」と「終末論的千年王国説」を、また「歴史的黙示文学」と「終末論的黙示文学」をそれぞれ明確に区別している。神学的には、それが新しい創造との関連で事柄を捉えているかどうか、倫理的には、それが希望と抵抗する力を生み出すかどうか、が有力な判断基準とされている。キリスト教神学は普遍史の神学ではなく、「戦いと希望の歴史神学」だからである。

⑬ 千年王国は「ユダヤ人とキリスト者のメシアの国」である。

⑭ 終末論はキリスト論を前提としており、終末論的諸問題の解決は常にキリスト論的基礎づけを必要とする。従って例えば所謂「最後の審判」の問題も、キリスト論的視点から考えなければならない。そ

れは「最後から一つ手前のもの」である。

⑮ 全和解の教理は、神の怒りに対する神の愛の「優越」の経験に基づいており、それは、十字架の神学（「キリストの陰府への下降」の経験）から出てくる唯一の現実的な結論である。全和解の教理は、神に対する限りなき信頼を表現している。

⑯ 愛とは「生への関心」であり、愛と死の葛藤こそが生の真の問題である。復活の信仰はこの世では愛に生きること、そしてかの世では栄光に生きingことを意味する。なお、他者への愛と自己への愛を完全に分離することは不可能である（第二部）。

⑰ 神の霊とは人間に対する神の関係を、人間の霊とは神に対する人間の関係を表している。生命の御霊は復活の力であり、罪や死といえどもこの相互関係を破壊することはできない。

⑱ キリスト者はただキリストの死と復活に目を注ぐことによって、死と復活の内実を知ろうとする。

⑲ 罪と死の関係や、死者との交わりの意味について、モルトマンは多様な角度から論じ、特に二者択一的な発想の限界を指摘している。

⑳ 聖書の神は「到来しつつある神」であり、キリスト教的終末論のパラダイムとなるのは「到来」つまり「将来」である（第一部）。「到来しつつある神」と「到来する時間」の経験にふさわしいカテゴリーは「新しいもの」である。古いものと新しいものとの関係は、キリストの十字架と復活の関係によって規定されている。モルトマンは両者の関係を表す聖句として例えば「第一コリント 15：53」を挙げている。

註

VI

- (1) Cf. DKG 12 (邦訳 5 頁).
- (2) DKG 12 (邦訳 6 頁).
- (3) DKG 14 (邦訳 8 頁以下).
- (4) DKG 15 (邦訳 10 頁).
- (5) DKG 16 (邦訳 11 頁).
- (6) DKG 13 (邦訳 7 頁).
- (7) Cf. DKG 260 (邦訳 354 頁)「キリストの終末論的一回性は、歴史的に、また終局的に模写しうるし、現に模写されている。それゆえ洗礼も「全てに対して一回限り」であって、本質的に繰り返しえない。まさにそれは、絶えずキリストと共に死に、キリストと共に甦ることを象徴しているからである。」

IV

- (1) DKG. 291 (邦訳 396 頁).
- (2) DKG. 292 (邦訳 397 頁).
- (3) DKG. 293 (邦訳 398 頁).
- (4) DKG. 298 (邦訳 404 頁).
- (5) DKG. 300 (邦訳 406 頁).
- (6) DKG. 303 (邦訳 410 頁).
- (7) Cf. DKG. 304f. (邦訳 412 頁).
- (8) DKG. 307 (邦訳 416 頁).
- (9) DKG. 308 (邦訳 417 頁).
- (10) DKG. 312 (邦訳 422 頁).
- (11) DKG. 315 (邦訳 426 頁).
- (12) DKG. 316 (邦訳 426 頁), 320 (邦訳 434 頁).
- (13) DKG. 324 (邦訳 439 頁).
- (14) DKG. 326 (邦訳 442 頁).
- (15) DKG. 328 (邦訳 444 頁).
- (16) DKG. 329 (邦訳 447 頁).
- (17) DKG. 332 (邦訳 450 頁).

- (18) DKG. 332 (邦訳 450 頁).
- (19) Cf. DKG. 334 (邦訳 453 頁).
- (20) DKG. 337 (邦訳 457 頁).
- (21) DKG. 338 (邦訳 458 頁).
- (22) DKG. 340 (邦訳 462 頁).
- (23) DKG. 342 (邦訳 463 頁).
- (24) DKG. 345 (邦訳 467 頁).
- (25) DKG. 344 (邦訳 466 頁).
- (26) DKG. 347 (邦訳 470 頁).
- (27) DKG.348 (邦訳 472 頁).

V

- (1) Cf.DKG. 350 (邦訳 477 頁).
- (2) DKG. 351 (邦訳 478 頁).
- (3) DKG. 352 (邦訳 479 頁).
- (4) Cf. DKG.355 (邦訳 483 頁).
- (5) DKG. 357 (邦訳 485 頁).
- (6) DKG. 358 (邦訳 486 頁).
- (7) DKG. 359 (邦訳 488 頁).
- (8) DKG. 361 (邦訳 491 頁).
- (9) DKG. 361 (邦訳 491 頁).
- (10) DKG. 363 (邦訳 493 頁).
- (11) Cf. DKG.365 (邦訳 496 頁).
- (12) DKG. 366 (邦訳 497 頁).
- (13) DKG. 367 (邦訳 499 頁).

VI

- (1) Cf. DKG. 11 (邦訳 3 頁).
- (2) DKG. 12 (邦訳 6 頁).
- (3) DKG. 14 (邦訳 8 頁以下).
- (4) DKG. 15 (邦訳 9 頁以下).
- (5) DKG. 16 (邦訳 11 頁).
- (6) DKG. 13 (邦訳 7 頁).